

STEFANO GENSINI

APPUNTI SU “LINGUAGGIO”, “SENSO COMUNE”
E “TRADUZIONE” IN GRAMSCI

Il carattere della filosofia della prassi è specialmente quello di essere una concezione di massa, una cultura di massa e di massa che opera unitariamente, cioè che ha norme di condotta non solo universali in idea, ma “generalizzate” nella realtà sociale. E l’attività del filosofo “individuale” non può pertanto essere concepita che in funzione di tale unità sociale, cioè anch’essa come politica, come funzione di direzione politica.
Q 10, § 31, p. 1271 Gerratana.

1. Il titolo di questo contributo allude a un vero e proprio “nesso di problemi” della riflessione filosofico-politica di Gramsci¹. Esso attraversa tutti i *Quaderni* e in verità richiederebbe

¹ Dò per scontate in questo articolo le acquisizioni della ormai non più esigua letteratura critica sugli interessi linguistici di Gramsci, e in particolare dei lavori di L. ROSIELLO (*Problemi linguistici negli scritti di Gramsci*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, a cura di P. Rossi, Editori Riuniti, Roma 1970, II, pp. 347-367), F. LO PIPARO (*Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*, pref. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1979) e P. IVES (*Language and Hegemony in Gramsci*, Pluto Press, London 2004), che ne hanno segnato passaggi essenziali. Importante da molti punti di vista è la raccolta di saggi *Gramsci, Language, and Translation*, ed. by P. Ives and R. Lacorte, Lexington Books, Plymouth 2010, cui si aggiunge ora un numero monografico, coordinato da A. Carlucci, del “Journal of Romance Studies” (vol. 12/3, Winter 2012). Utili interventi di altri autori sono utilizzati e citati più avanti nel testo. Le citazioni di Gramsci seguono l’ed. critica di V. Gerratana (in 4 voll. Torino, Einaudi 1975). Un ricchissimo quadro della critica gramsciana (punto di riferimento anche per la collocazione delle ricerche di area linguistica) è quello offerto da G. LIGUORI, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012 (Nuova ed. riveduta e ampliata)*, Editori Riuniti University Press, Roma 2012. Sulla centralità della tematica del linguaggio in Gramsci, e insieme sulle difficoltà inerenti alla ricezione del suo messaggio in proposito, cfr. T. DE MAURO, *Alcuni appunti su Gramsci linguista*, in *Gramsci e la modernità*.

un'analisi assai più estesa, capace di integrare i molti livelli concettuali compresenti nell'argomentare gramsciano: quello, in certo modo tecnico, collegato al rapporto fra linguaggio, lingue e concezione del mondo; quello focalizzato sulla formazione e il funzionamento della mentalità popolare, nella forma del "senso comune"; quello inerente alla costruzione di una nuova egemonia culturale, e quindi alla diffusione dal basso di una vera e propria "criticità" sociale e politica; quello, generalissimo ma costitutivo, che muove dal necessario trasferimento del movimento rivoluzionario a Occidente, prendendo in carico sia l'alterità delle situazioni storiche, sia le modalità con cui i filoni principali della filosofia, dell'economia e della politica premarxista debbono saldarsi e inverarsi (*tradursi*) in una *teoria* adeguata alla trasformazione della società capitalistica. Scelgo di saggiare questo complesso di temi attraverso la rilettura di un passo famoso (ma, a me pare, di solito più citato che scandagliato in profondità): quello corrispondente al paragrafo 44 (numerazione Gerratana) del Quaderno 10, contenente note del periodo 1932-35. Sia consentito, per comodità di lettura, riportarne i primi due capoversi:

§. Introduzione allo studio della filosofia. Il linguaggio, le lingue, il senso comune. Posta la filosofia come concezione del mondo e l'operosità filosofica non concepita più solamente come elaborazione "individuale" di concetti sistematicamente coerenti ma inoltre e specialmente come lotta culturale per trasformare la "mentalità" popolare e diffondere le innovazioni filosofiche che si dimostreranno "storicamente vere" nella misura in cui diventeranno concretamente cioè storicamente e socialmente universali, la questione del linguaggio e delle lingue "tecnicamente" deve essere posta in primo piano. Saranno da rivedere le pubblicazioni in proposito dei pragmatisti. Cfr. gli *Scritti* di G. Vailati (Firenze, 1911), tra i quali lo studio *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*.

Nel caso dei pragmatisti, come in generale nei confronti di qualsiasi altro tentativo di sistemazione organica della filosofia, non è

Letteratura e politica fra Ottocento e Novecento, a cura di V. Calzolaio, CUEN, Napoli 1991, pp. 135-144. Sia infine consentito ringraziare Massimiliano Biscuso e Pietro Restaneo per le osservazioni che mi hanno fatto pervenire su una prima redazione di questo scritto.

detto che il riferimento sia alla totalità del sistema o al nucleo essenziale di esso. Mi pare di poter dire che la concezione del linguaggio del Vailati e di altri pragmatisti non sia accettabile: tuttavia pare che essi abbiano sentito delle esigenze reali e le abbiano “descritte” con esattezza approssimativa, anche se non sono riusciti a impostare i problemi e a darne la soluzione. Pare si possa dire che “linguaggio” è essenzialmente un nome collettivo, che non presuppone una cosa “unica” né nel tempo né nello spazio. 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: al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire. 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. Sono queste differenze e distinzioni storico-sociali che si riflettono nel linguaggio comune e producono quegli “ostacoli” e quelle “cause di errore” di cui i pragmatisti hanno trattato (Q 10, § 44, p. 1330).

Come si vede, il passo prende lo spunto dal concetto di “lotta culturale”, considerato come veicolo per la generalizzazione di una nuova visione della realtà: quelle «innovazioni filosofiche» che fanno capo sul piano teorico al materialismo storico e che debbono trovare la strada per raggiungere e permeare la mentalità delle classi subalterne, trasformando radicalmente la gerarchia di valori e credenze (senso comune) in essa depositate. In questo quadro – riferibile in sintesi alla costruzione di una nuova egemonia – viene ascritto al linguaggio una funzione “tecnicamente” di primo piano. Occorrerà dunque chiarire che cosa ciò esattamente significhi, spiegando sia il senso peculiare con cui il termine “linguaggio” è qui impiegato, sia il senso dell’avverbio che lo accompagna. Ci viene fornito un indizio significativo: questa primarietà tecnica del linguaggio è stata intuita, in riferimento al loro proposito di rimediare alle imperfezioni della comunicazione scientifica, dai pragmatisti (in primo luogo da Giovanni Vailati, di cui viene richiamata la postuma raccolta degli *Scritti (1863-1909)*, Leipzig, J.A. Barth; Firenze, Successori B. Seeber, 1911); costoro sembrano aver visto il punto che preme a Gram-

sci, dando però al problema una soluzione parziale e insoddisfacente. All'idea pragmatista del linguaggio (che occorrerà qui brevemente ricostruire) va dunque contrapposta quella secondo cui "linguaggio" si riferisce a una pluralità di elementi, chiamando in causa (con uno di quegli *shifts* metaforici su cui Gramsci tanto insiste in queste note) modi di organizzare, concettualizzare e riproporre l'esperienza propri di interi gruppi sociali e, al limite, dei singoli individui. Il rapporto fra cultura e linguaggio (inteso pertanto quest'ultimo come "nome collettivo", e non restrittivamente come l'esercizio di questa o quella lingua storica) è dunque il punto decisivo oggetto di considerazione: esso sta per un verso alla radice delle credenze e degli schemi di ragionamento incrostati nel senso comune, per un altro rappresenta l'indispensabile leva di un efficace percorso di trasformazione.

Il pensiero prosegue spiegando che – *dunque* – la battaglia sul fronte linguistico va interpretata non come aspetto settoriale di quel che Gramsci qui, col suo solito stile "esopico", chiama «attività pratica (collettiva)», ma come «questione linguistica generale»; e che la sua soluzione coincide col «raggiungimento di uno stesso "clima" culturale» (Q 10, § 44, p. 1331). La consonanza di idee, valori, atteggiamenti etico-politici in cui consisterà questo futuro conguagliamento culturale si rispecchia a perfezione in quanto altrove Gramsci chiama "conformismo": un termine irritante, osserva, che «piace usare [...] appunto per urtare gli imbecilli», ma che ha a che fare con la riforma intellettuale e morale complessiva: giacché «la socialità, il conformismo, è il risultato di una lotta culturale (e non solo culturale), è un dato "oggettivo" o universale, così come non può non essere oggettiva e universale la "necessità" su cui si innalza l'edificio della libertà» (così nel Q 14, § 61, p. 1720). Analogamente a quanto suggerito nel passo del Q 11, la validità, la pertinenza storica, della nuova forma di pensiero si dimostra tramite la sua espansiva capacità egemonica: quest'ultima testimonia infatti della sua *necessità* oggettiva, preconditione per quell'esercizio di libertà (soggettiva) in cui consiste il processo rivoluzionario. Non casualmente, il passaggio finale del pensiero vira sulla sostanza del rapporto pedagogico inteso alla luce dell'interazione e reciprocità dei ruoli di maestro e discepolo che l'intellettuale collettivo

(il partito), alimentandosi alla scuola dello scontro di classe, deve far proprie e tradurre in pratica teorico-politica per promuovere una nuova "direzione" culturale. Senza menzione diretta, siamo al nocciolo della III e della X delle glosse a Feuerbach.

Nel suo complesso, dunque, il Q 10 ci propone un pensiero di formidabile complessità in cui viene a rispecchiarsi un po' tutta l'agenda teorica della filosofia della prassi. Proviamo adesso a rileggerlo, isolando uno per uno i dispositivi concettuali che lo innervano dal punto di vista argomentativo.

2. Intanto, la nozione di "linguaggio". Solo di rado essa è utilizzata nei *Quaderni* come sinonimo di questa o quella lingua storico-naturale: la dimensione concretamente storica della comunicazione, in un tempo e luogo determinato, è di norma richiamata, appunto, mediante i termini "lingua" o "dialetto", sulla cui ben diversa portata culturale e politico-culturale ci informa chiaramente un passo del Q 11: «Chi parla solo il dialetto o comprende la lingua nazionale in gradi diversi, partecipa necessariamente di una 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, § 12, p. 1377).

Quando invece usa il termine "linguaggio", Gramsci ha in mente, certo, implicitamente, il ricorso a un qualche istituto linguistico condiviso, ma più ampiamente intende un modo di utilizzarlo in relazione a tradizioni, punti di vista, forme di pensiero radicati a vari livelli nella vita sociale: può esservi dunque il linguaggio di un autore o di una disciplina scientifica, il linguaggio di un gruppo sociale o di una sua ristretta sezione (gergo), il linguaggio di questa o quell'arte o di uno stile insorto al suo interno, il linguaggio, infine, di una corrente di pensiero (ad es., dell'idealismo, del giacobinismo ecc.) o al limite del singolo individuo in quanto aggregato di tratti espressivi e cognitivi che lo caratterizzano come tale. In astratto, poi, il linguaggio è la parola, la verbalità come dispositivo principale della comunicazione umana. Nella formulazione sintetica del Q 14 (§ 1, p. 1635), «questi problemi di linguaggio hanno importanza, perché linguaggio = pensiero, modo di parlare indica modo di pensare

e di sentire non solo ma anche di esprimersi, cioè di far capire e sentire».

Questa articolazione della nozione di linguaggio si presta a una considerazione storico-teorica. In un suo utile scritto dedicato alla “filosofia del linguaggio” di Gramsci, Giancarlo Schirru² ha evocato il nome di Wilhelm von Humboldt, il grande linguista e filosofo, autore del primo grande *linguistic turn* del pensiero postkantiano europeo, come fonte del nesso tra la nozione di linguaggio e quella di concezione del mondo. Non c’è dubbio che la teoria della *Weltansicht der Sprache*, diffusa ampiamente nella cultura idealistica tedesca e italiana dell’Ottocento, e lungamente ragionata da Croce, abbia influenzato Gramsci, come influenzò tanta riflessione linguistica nel primo trentennio del XX secolo: da Saussure a Sapir, da Cassirer a Gardiner, a Bühler, al secondo Wittgenstein, tracce forti di humboldtismo si incontrano a ogni pie’ sospinto. Ma è molto chiaro, a mio avviso, che Gramsci vede su un piano più ricco e, insieme, più specifico, quel fecondissimo nesso. Perché quanto in Humboldt vi è di organicistico e indistinto (la “visione del mondo” che si concreta nella lingua sarebbe l’attributo generico della “nazione”, che si muove nel “circolo” di valori semantici della propria parlata nativa) in Gramsci viene a scomporsi e graduarsi in una gamma di elementi distinguibili in senso antropologico (si pensi all’intreccio con la discussione del concetto di senso comune e di folklore: vedi sotto) e concretamente storico-sociale (i diversi gruppi e classi adottano un linguaggio che formalizza identità sociali e storiche ben definite, che sfumavano nelle tradizionali etichette di “popolo” e “nazione”). La stessa ipotesi humboldtiana (e, prima, leibniziana e vichiana) che il linguaggio ordinario porti con sé la tradizione dei popoli parlanti è accolta e sviluppata da Gramsci attraverso la messe di osservazioni storiche

² Cfr. id. *Filosofia del linguaggio e filosofia della prassi*, in *Gramsci nel suo tempo*, a cura di F. Giasi, pref. di G. Vacca, Carocci, Roma 2008 (= Fondazione Istituto Gramsci, Annali/XVI), vol. 2, pp. 767-791. Per la dottrina linguistica di HUMBOLDT cfr. ID., *La diversità delle lingue*, a cura di D. Di Cesare, pref. di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 1991 (è l’ed. italiana della celeberrima *Einleitung zum Kawi-Werk*, uscita postuma nel 1836).

e argomenti teorici suggeriti dalla semantica di Bréal. Il significato è la dimensione del linguaggio in cui da una parte si sedimenta la vicenda storico-culturale della comunità parlante, dall'altra agiscono e si scaricano le tensioni ideologiche che essa, nelle sue diverse articolazioni, vive nel presente.

Del primo aspetto è traccia caratteristica il reticolo di metafore presente nel repertorio della lingua, continuamente attivo nell'uso comune, senza che, peraltro, nessuno più abbia consapevolezza dei valori di senso originari: «Nessuno oggi pensa che la parola "dis-astro" sia legata all'astrologia e si ritiene indotto in errore sulle opinioni di chi la usa; così anche un ateo può parlare di "dis-grazia" senza essere ritenuto seguace della predestinazione ecc.» (Q 11, § 24, p. 1428)³. Del secondo è specchio, invece, l'affiorare nel linguaggio di idee, pregiudizi o credenze religiose, opinioni più o meno razionalmente organizzate di cui sono portatori i singoli soggetti sociali. Il già ricordato passo del Q 11, § 12, inizia infatti con queste parole: «Se è vero che ogni linguaggio contiene gli elementi di una concezione del mondo e di una cultura, sarà anche vero che dal linguaggio di ognuno si può giudicare la maggiore o minore complessità della sua concezione del mondo».

Il linguaggio nel suo uso ordinario, da questo punto di vista, intrattiene rapporti stretti col senso comune, senza tuttavia confondersi con esso. È Gramsci stesso a tenere ben distinti i piani di analisi, in occasione della sua ben nota elaborazione dell'idea di Croce che ciascun individuo sia portatore di una visione del mondo più o meno complessa, sia, dunque, a suo modo, filosofo.

Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filosofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intel-

³ In questo e altri luoghi in cui parla delle metafore "morte" celate nel linguaggio comune, Gramsci fa riferimento all'*Essai de semantique (science des significations)* di M. BRÉAL, Hachette, Paris 1897. Evidentemente la dimensione storica del significato, indagata dal Bréal, deve essere apparsa a Gramsci il terreno migliore sul quale condurre l'analisi del linguaggio in quanto concezione del mondo e, per dire così, "precipitato" dei movimenti del senso comune e delle ideologie.

lettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono “filosofi”, definendo i limiti e i caratteri di questa “filosofia spontanea”, propria di “tutto il mondo”, e cioè 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; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e di operare che si affacciano in quello che generalmente si chiama “folklore” (Q 11, § 12, p. 1375).

Come il linguaggio è un nome collettivo implicante differenti dispositivi di pensiero e attività culturale, allo stesso modo il senso comune «è nome collettivo, come “religione”: non esiste un solo senso comune, ch  anche esso   un prodotto e un divenire storico» (Q 11, 12, p. 1378) e ogni gruppo sociale, come ha un proprio linguaggio, cos  dispone di un proprio senso comune. Di pi , come ciascun parlante si situa all’intersezione di tante variabili che condizionano il suo linguaggio (una certa provenienza geo-sociale, la professione che esercita, l’ambiente in cui vive ecc.) allo stesso modo fruisce di forme diverse di concezione della realt :

Quando la concezione del mondo non   critica e coerente ma occasionale e disgregata, si appartiene simultaneamente a una molteplicit  di uomini-massa, la propria personalit    composita in modo bizzarro: si trovano in essa elementi dell’uomo delle caverne e principii della scienza pi  moderna e progredita, pregiudizi di tutte le fasi storiche passate grettamente localistiche e intuizioni di una filosofia avvenire quale sar  propria del genere umano unificato mondialmente (Q 11, § 12, p. 1376).

Pertanto, il linguaggio in quanto «insieme di nozioni e di concetti determinati», il senso comune e il folklore sono gli elementi costitutivi della cultura delle classi subalterne, sui quali andranno innestati quegli elementi di organicit , di coscienza critica e consapevolezza della propria posizione storica che sono la leva del processo rivoluzionario. Occorre a questo proposito sottolineare che, per quanto Gramsci insista sugli aspetti di in-

coerenza del senso comune, rispecchiati a loro modo dal carattere eterogeneo dell’istituto linguistico e delle forme di espressione, entrambi non vanno semplicemente *negati* dalla filosofia della prassi, ma piuttosto riorganizzati, rifondati su base critica, innalzati «fino al punto cui è giunto il pensiero mondiale più progredito». Per quanto, infatti, il senso comune sia di norma caratterizzato tramite i suoi aspetti di incoerenza e staticità, esso ha anche aspetti di “buon senso”, di ancoraggio a dati concreti dell’esperienza, che lo rendono fondato e persuasivo (da questo punto di vista, infatti, si scoprì nell’epoca dei Lumi «che nel “senso comune” c’era una certa dose di “sperimentalismo” e di osservazione diretta della realtà, sia pure empirica e limitata»: Q 10, § 48, p. 1335). Tutto ciò ha a che fare con un problema di vera e propria “comunicazione filosofico-politica” cui dedicheremo qualche considerazione conclusiva.

3. Che cosa, di questa complessa problematica, Gramsci vedeva adombrato nel lavoro teorico dei pragmatisti? Come si sa, la formazione torinese aveva messo in contatto Gramsci con la scuola del grande matematico Giuseppe Peano, in cui i temi linguistici erano all’ordine del giorno: sostenitore dell’esigenza di una lingua internazionale della comunicazione scientifica (cui contribuì con la sua ipotesi di un latino *sine flexione*), interlocutore di Gottlob Frege e partecipe attivo di quella Leibniz-Renaissance che doveva portare il suo allievo Vacca all’esplorazione dell’inedito *Nachlass* logico-matematico di Leibniz, Peano diffonde l’idea che nel linguaggio, anche quello che si presenta come tecnico-scientifico, siano presenti profonde ambiguità che occorre superare. Questa indicazione si sposa, in un altro brillantissimo collaboratore, il logico Giovanni Vailati, con l’accoglimento delle dottrine gnoseologiche del pragmatismo statunitense, giunte in Italia mediante alcuni scritti di Charles Sanders Peirce, nonché tramite i contatti che uomini come Papini, Calderoni e Vailati stesso intrattennero con William James⁴. La rivista fiorentina *Leonardo* fu, com’è noto, l’alveo di questo vero e proprio laboratorio intellettuale, pubbli-

⁴ Si veda *Le origini e l’idea fondamentale del Pragmatismo*, prima sezione, dovuta a Vailati, del volume di M. CALDERONI e G. VAILATI, *Il pragmatismo*,

cando fra il 1904 e il 1907 recensioni e discussioni dei principali lavori dei colleghi del *Metaphysical Club* formatosi a Cambridge, Mass. Ne discendevano una teoria del significato⁵ che faceva consistere la verità o meno degli asserti nelle conseguenze cui, datesi determinate condizioni, essi porterebbero (se due asserti hanno le medesime conseguenze, essi non sono distinguibili), e più in generale una concezione della “previsione” e della “azione” basata sulla presa in carico delle condizioni nelle quali una certa esperienza (incluso l’intervento volontario del soggetto) potrebbe verificarsi e dei risultati che, in circostanze date, ne dipenderebbero. La questione posta dai pragmatisti non solo aveva un evidente valore logico-epistemologico, ma era suscettibile di sviluppare conseguenze etico-politiche, come quelle che (a me pare) tira già il giovane Gramsci, redattore del “Grido del Popolo”, quando nel febbraio del 1918, intervenendo sull’utilità o meno dell’esperanto per il lavoro dei socialisti, osserva quanto segue:

L’intransigenza si attua nel pensiero prima che nell’azione, e deve attuarsi per tutto il pensiero come per tutta l’azione. 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, perché allora possiamo prevedere le ripercussioni probabili di ogni nostra opera nell’ambiente sociale od economico⁶

a cura di G. Papini, R. Carabba, Lanciano 1920 (uso però la ristampa anastatica del 2010). Sulla scuola di Peano si veda ora E. LUCIANO, *Peano and His School between Leibniz and Couturat: The Influence in Mathematics and in International Language*, in *New Essays in Leibniz Reception in Science and Philosophy of Science (1800-2000)*, ed. by R. Krömer and Y.C. Drian, Springer, Basel 2012, pp. 41-64.

⁵ Sulla quale influì non poco il lavoro filosofico-linguistico di Lady V. WELBY, grande interlocutrice britannica di Peirce, autrice fra l’altro di *What is meaning. Studies in the development of significance* (Mac Millan, London 1903), un libro altamente apprezzato dal Vailati. Per un profilo di questo aspetto della personalità vailatiana si veda Augusto PONZIO, *Il contributo di Giovanni Vailati alla filosofia del linguaggio*, in *Prospettive di storia della linguistica*, a cura di L. Formigari e F. Lo Piparo, pref. di T. De Mauro, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 495-505.

⁶ Cito da *2000 pagine di Gramsci. I. Nel tempo della lotta (1914-1926)*, a cura di G. Ferrata e N. Gallo, Il Saggiatore, Milano 1964, pp. 271-272.

In relazione all'esigenza peirceana di “render chiare le nostre idee” (*How to make our ideas clear*, del 1878, è l'articolo nel quale Peirce oppone il suo metodo, fondato sulla correlazione fra *meaning* e *habit* all'introspezionismo cartesiano), Vailati, Prezzolini e Pareto scrivono ripetutamente intorno alle imperfezioni del linguaggio ordinario, consistenti nel fatto che in esso si annidano, con apparente neutralità, distinzioni, scelte, conguagliamenti o sovrapposizioni semantiche del tutto fuorvianti dal punto di vista logico. Gramsci aveva ben presenti i testi-chiave di questo dibattito: l'opuscolo *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson* (1904) di Giuseppe Prezzolini, ma soprattutto i profondi interventi di Vailati, raccolti nel massiccio volume *Scritti* (1911), più volte menzionato nei *Quaderni*, e le parti dedicate al linguaggio nel *Trattato di sociologia generale* (2nda ed. 1923) di Vilfredo Pareto. Nel breve saggio ricordato in Q 10, § 44, *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori* (uscito per la prima volta nel 1908), Vailati aveva osservato che «per il solo fatto di parlare una data lingua, ci troviamo indotti, o costretti, ad accettare una quantità di classificazioni e di distinzioni che nessuno di noi ha contribuito a creare, e di cui saremmo bene imbarazzati se ci si chiedesse di indicare la ragione o il “fondamento”»⁷. E, con un'immagine tratta dai *Nouveaux Essais* di Leibniz, aveva paragonato il rapporto dello scienziato rispetto alla sua lingua come quello che lo scultore intrattiene col blocco di marmo, le cui venature, fisicamente date e incontrollabili dalla sua volontà, condizionano inevitabilmente il percorso che verrà intrapreso dalla dimostrazione. Così le «distinzioni tradizionalmente cristallizzate nel linguaggio» (un esempio è l'ambigua distinzione fra movimenti “naturali” e “violenti” o tra fenomeni “terrestri” o “celesti” contro cui insorgeva già Galileo), agiscono da ostacolo alla conoscenza, nel senso che frappongono ostacoli illusori, in quanto meramente linguistici, alla necessaria chiarificazione logica delle stipule semantiche e delle mosse argomentative. È del tutto verosimile che Gramsci abbia letto in affermazioni del genere acute controprove della sua teo-

⁷ Leggo il testo del VAILATI in ID., *Il metodo della filosofia. Saggi scelti*, a cura di F. Rossi-Landi, Laterza, Bari 1957, pp. 208-216: 209.

ria del carattere incoerente del “senso comune”, che si ripresenta, si badi, non solo nell’ambito della mentalità popolare, ma a ogni livello socio-culturale⁸. Nello stesso scritto, infatti, Vailati osservava come molti settori della ricerca filosofica, inclusa la morale e il diritto, siano affetti da questo tipo di imperfezioni, già incluse dagli Scolastici nel novero degli *exponibilia*, ovvero di quelle dispute che non si possono intraprendere senza aver già concesso all’avversario un presupposto che condizionerà tutta la discussione successiva. Così, se io accetto di rispondere alla domanda «se è molto tempo che non ti capita di mentire», implicitamente assumo che ho mentito; attualizzando, se a un odierno critico dei costi della politica che chiede cosa il partito X farà per non sprecare più i soldi degli italiani, l’esponente di quel partito risponde che stanno mettendo a punto delle misure in proposito, implicitamente ammette che uno spreco c’è stato anche da parte del suo partito. Non si tratta dunque solo di trappole implicite nei termini (di cui un esempio, oggi giustamente avvertito, potrebbe essere il sessismo linguistico), ma di interi stili argomentativi codificati nell’uso del linguaggio sia a livello ordinario, sia a livello teorico⁹.

Pur nell’ambito di una visione più articolata dei diversi modi di funzionare, e dei diversi livelli di attendibilità del linguaggio

⁸ Cfr. il seguente passo «Ogni strato sociale ha il suo “senso comune” e il suo “buon senso”, che sono in fondo la concezione della vita e dell’uomo più diffusa. Ogni corrente filosofica lascia una sedimentazione di “senso comune”: è questo il documento della sua effettualità storica. Il senso comune non è qualcosa di irrigidito e di immobile, ma si trasforma continuamente arricchendosi di nozioni scientifiche e di opinioni filosofiche entrate nel costume. Il “senso comune” è il folklore della filosofia e sta sempre di mezzo tra il folklore vero e proprio (cioè come è comunemente inteso) e la filosofia, la scienza, l’economia degli scienziati. Il senso comune crea il futuro folklore, cioè una fase relativamente irrigidita delle conoscenze popolari di un certo tempo e luogo» (Q 24, § 4, p. 2271).

⁹ Sulla stessa linea va riletto l’altro saggio vailatiano, *I tropi della logica* (nell’ed. citata, pp. 143-157), nel quale l’autore mostra come anche il linguaggio che si vorrebbe meno soggetto ad ambiguità, quello della dimostrazione logica, sia intriso di metafore di tipo corporeo (basare, appoggiare, contenere ecc.): significativa anticipazione di temi che vanno per la maggiore nella linguistica cognitiva di oggi (a partire da un noto libro, *Metaphors we live by*, risalente al 1980, di G. LAKOFF e M. JOHNSON).

a seconda dei contesti di uso, anche in Pareto si ritrova un analogo *caveat* intorno alle imperfezioni del linguaggio ordinario, particolarmente pericolose nelle scienze sperimentali:

[Q]ueste mirando esclusivamente alle cose, nessun giovamento possono ritrarre dai vocaboli, mentre ne possono avere danno grande, sia per i sentimenti che suscitano i vocaboli, sia perché l'esistenza di un vocabolo può trarre in inganno riguardo alla realtà della cosa che si crede da esso figurata (§ 366), e trarre così, nel campo sperimentale, entità immaginarie, come sono quelle della metafisica o della teologia, sia infine perché i ragionamenti sui vocaboli sogliono patire difetto grane di precisione¹⁰.

Di fenomeni di questo genere, spiega a sua volta Vailati, la filosofia deve tenere il massimo conto, se vuole operare con efficacia:

Quella parte specialmente della filosofia, che ha per oggetto l'analisi e la critica dei concetti e dei criteri fondamentali del sapere e dell'agire, esige di essere, per dir così, ripensata in ogni successiva generazione; in caso contrario essa corre rischio di perdere ogni efficacia, e di riuscire piuttosto di danno che di vantaggio a quelli che ne subiscono passivamente l'influenza¹¹.

Anche quest'indicazione trovava in Gramsci un lettore motivato: se è vero che la filosofia della prassi deve applicarsi a una vera e propria riforma del senso comune, portando sul piano dell'organicità e della consapevolezza critica quanto in esso vi è di disorganico e incoerente, è chiaro che la “quistione linguistica” diviene decisiva. Di lì deve partire un lavoro di schiarire

¹⁰ V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, Roma 1923², p. 50 (= § 114 del testo). Per questi aspetti della dottrina paretiana valga F. AQUECI, *Discorso, ragionamento, azione in Pareto. Un modello della comunicazione sociale non-dialogico*, Marietti Università, Milano 1990 (= *Linguaggi. Teoria e storia della teoria*, 5).

¹¹ Da VAILATI, *Il metodo della filosofia*, cit., p. 212. Sul rapporto di Gramsci col pragmatismo abbiamo ora lo studio monografico di C. META, *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*, Le Càriti, Firenze 2010.

mento concettuale e semantico che produrrà effetti nei comportamenti pratici, negli *abiti*, linguistici e non, dei soggetti sociali.

Tuttavia, l'apprezzamento di Gramsci per la riflessione di Vailati e Pareto si ferma qui: essi hanno sentito delle «esigenze reali», ne hanno anche «descritto» in modo efficace la fenomenologia, ma non sono andati a fondo delle cause che determinano le caratteristiche di imperfezione del linguaggio. Rileggiamo a questo punto il famoso passaggio su linguaggio come “nome collettivo”:

Pare si possa dire che “linguaggio” è essenzialmente un nome collettivo, che non presuppone una cosa “unica” né nel tempo né nello spazio. 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: al limite si può dire che ogni essere parlante ha un proprio linguaggio personale, cioè un proprio modo di pensare e di sentire. 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. Sono queste differenze e distinzioni storico-sociali che si riflettono nel linguaggio comune e producono quegli “ostacoli” e quelle “cause di errore” di cui i pragmatisti hanno trattato.

L'obiezione di Gramsci si muove dunque su due piani distinti e complementari: 1) il linguaggio non funziona solo come dispositivo di conoscenza, ma è un insieme di dimensioni e funzioni, corrispondenti alla totalità della vita sociale e psichica dei soggetti, e al limite del singolo individuo; è, in tal senso, davvero un nome collettivo; 2) gli equivoci e le incrostazioni di pensiero non razionale che si depositano nel linguaggio non sono solo il segno di una fisiologica *imperfection of words*, del tipo costantemente deprecato dall'empirismo, da Locke a Reid a Stuart Mill: sono un prodotto storico-sociale, sono un fenomeno determinato dal sedimentarsi e intrecciarsi delle concezioni del mondo proprie dei diversi gruppi sociali e dei loro modi di esprimersi e sentire. E, come tale, l'imperfezione del linguaggio non è un dato da assumere staticamente, ma come un elemento della dialettica storica, suscettibile di trasformazioni anche profonde.

Sembra dunque che il tipico “storicismo linguistico” gramsciano abbia voluto correggere quanto di astrattamente logico-funzionale agiva nell’argomento di Vailati. Se proiettiamo questa singolare discussione a distanza tra filosofia della prassi e pragmatismo sullo sfondo filosofico-linguistico degli anni Venti-Trenta, nel quale emerge in tutta la sua forza il paradigma dell’empirismo logico, noto a Gramsci, per quanto ne so, solo alla lontana, si direbbe che il nostro autore vedesse tutti i limiti di una concezione meramente *strumentale* del linguaggio, quale sosteneva a quella autorevole tradizione. Lungi dall’essere utensile del pensiero, il linguaggio fascia tutt’intera l’esperienza umana, aderendo ai molteplici livelli (psicologici, sociali, ideologici, pratici) in cui essa si esplica storicamente. C’è qui, effettivamente, un’analogia con certe istanze del pensiero russo-sovietico del tempo (si pensi al Vygotskij di *Pensiero e linguaggio*, 1934, o, prima, al Volosciov di *Marxismo e filosofia del linguaggio*, 1929)¹² con le quali tuttavia, allo stato attuale delle conoscenze, non è possibile istituire né ipotizzare alcuna connessione diretta.

4. Posto che il nocciolo di tutta la riflessione gramsciana degli anni Trenta sia il problema della *transizione* nelle condizioni determinate dalla struttura non più elementare, ma complessa, “allargata”, dell’organizzazione capitalistica della società, con la sua trama di articolazioni egemoniche dislocate nella società civile, si tratta ora di rileggere all’altezza di questa prospettiva il nesso senso comune-linguaggio. Proviamo a saggiare la questione tramite gli “Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura”, siglati come § 12 (ed. Gerratana) del Q 11 (1932-33). In coerenza col pensiero del Q 10 dal quale abbiamo preso le mosse, Gramsci torna qui

¹² Importanti affinità tra il pensiero linguistico di Gramsci e gli esponenti del cosiddetto “Circolo di Bachtin” sono osservate e discusse da P. IVES nel suo *Gramsci’s Politics of Language*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London 2004, cap. 2. Il volume di VOLOSCIOV (ed. orig. in russo 1929, 1930²) fu tradotto per la prima volta in una lingua occidentale – l’inglese – nel 1973 (New York and London, Seminar Press), edizione da cui discende (tranne che per il capitolo introduttivo, ripreso dalla 2nda ed. russa) la traduzione italiana, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, intr. di A. Ponzio, Dedalo, Bari 1976.

sull'idea che «tutti sono filosofi» e che la rivoluzione deve, nel suo risvolto culturale, consistere in una profonda trasformazione del modo di pensare collettivo, innestandosi sul senso comune e sottoponendolo a un processo di negazione-ristrutturazione. Nei suoi termini, solo apparentemente ermetici:

Avendo dimostrato che tutti sono filosofi, sia pure a modo loro, inconsapevolmente, perché anche solo nella minima manifestazione di una qualsiasi attività intellettuale, il “linguaggio”, è contenuta una determinata concezione del mondo, si passa al secondo momento, al momento della critica e della consapevolezza, cioè alla quistione: 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 (e che può essere il proprio villaggio o la provincia, può avere origine nella parrocchia e nell'“attività intellettuale” del curato o del vecchione patriarcale la cui “saggezza” detta legge, nella donnetta che ha ereditato la sapienza dalle streghe o nel piccolo intellettuale inacidito nella propria stupidaggine e impotenza a operare) 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 alla propria personalità? (Q 11, § 12, pp. 1375-1376).

Il passaggio dalla filosofia disgregata e occasionale, passivamente accolta, del senso comune, alla autoconsapevolezza storico-critica, e quindi alla dislocazione della propria persona in un processo di rinnovamento, ha ovviamente anche un risvolto individuale, ma si compie solo nel quadro di un'attività sociale e politica condivisa, tramite la quale la filosofia della prassi giunge a diffondersi molecolarmente nei gruppi sociali antagonisti. Ancora una volta, come si vede, il linguaggio inteso in senso forte come *modo di darsi immediato* della filosofia (individuale e collettiva) viene in primo piano. La questione è sviluppata più avanti nel testo ragionando sulle modalità con cui la socializzazione del momento critico può avvenire. Scrivere, in questo senso ancora

una volta “esopico”, una efficace “introduzione alla filosofia”, implica stabilire un rapporto di dialogo tra filosofia della prassi e senso comune, entro il quale questo possa essere efficacemente sollecitato e ristrutturato. Mi pare questo il senso profondo delle seguenti osservazioni:

[O]gni filosofia tende a diventare senso comune di un ambiente anche ristretto – di tutti gli intellettuali –. Si tratta pertanto di elaborare una filosofia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi “semplici” (Q 11, § 12, pp. 1382-1383).

L'affermazione presuppone il carattere non semplicemente negativo del senso comune. Esiste infatti, spiega Gramsci, un

nucleo sano del senso comune, ciò che appunto potrebbe chiamarsi buon senso e che merita di essere sviluppato e reso unitario e coerente. Così appare che anche perciò non è possibile disgiungere quella che si chiama filosofia “scientifica” da quella filosofia “volgare” e popolare che è solo un insieme disgregato di idee e opinioni (Q 11, § 12, p. 1380).

Ecco dunque che la filosofia della prassi, che presume di instaurare – con mezzi ideologici non meno che pratico-politici – una nuova concezione del mondo, deve in ultima istanza presentarsi come un originale standard di pensiero (teorico-pratico), cioè come una filosofia critica che innerva il senso comune, che in certo senso *si fa* essa stessa, a un grado superiore di criticità, senso comune. Gramsci insiste su questo punto: un “movimento filosofico” può dirsi tale se non si limita a investire ristretti gruppi intellettuali, ma «nel lavoro di elaborazione di un pensiero superiore al senso comune e scientificamente coerente non dimentica mai di rimanere a contatto coi “semplici” e anzi in questo contatto trova la sorgente dei problemi da studiare e risolvere» (Q 11, § 12, p. 1382)¹³.

¹³ Cfr. ancora, poco sotto nel testo: «Si tratta pertanto di elaborare una fi-

Niente di più lontano, in questo continuo riferirsi ai “semplici”, di una qualsiasi concessione al populismo ottocentesco. Come nei rispetti del dialetto, concepito come una forma di vita autentica e radicata, ma ancorata a un livello provinciale e parziale di cultura, deve valere un principio di inveramento in direzione della lingua nazionale, così nei rispetti del senso comune deve valere un principio di trasformazione-inveramento in direzione di un sapere critico di portata non solo italiana, ma europea e mondiale. A un certo punto il discorso mette capo, molto concretamente, al problema della formazione di una *élite* di intellettuali che porti sul piano politico questo processo di costruzione di una generale “autoscienza critica”. Questa *élite* è evidentemente, nella concezione gramsciana, il moderno Principe, il partito rivoluzionario, che tale riesce solo se stabilisce rapporti organici e continuati con le classi subalterne, attivando un rapporto di interscambio fra gruppo dirigente e massa dei “diretti”:

Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato degli intellettuali si sviluppa quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello 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. Nel processo però si ripetono continuamente dei momenti in cui tra massa e intellettuali (o certi di essi, o un gruppo di essi) si forma un distacco, una perdita di contatto, quindi l'impressione di “accessorio”, di complementare, di subordinato (Q 11, § 12, p. 1386).

La storia della Chiesa dà, secondo Gramsci, esempi notevoli di quanto sia delicata e instabile la relazione fra *élite* intellettuale e popolo. Sia nel caso della Chiesa, sia in quello della transi-

losfia che avendo già una diffusione, o diffusività, perché connessa alla vita pratica e implicita in essa, diventi un rinnovato senso comune con la coerenza e il nerbo delle filosofie individuali: ciò non può avvenire se non è sempre sentita l'esigenza del contatto culturale coi “semplici”» (ivi, pp. 1382-1383).

zione al socialismo «[i]l rapporto tra filosofia "superiore" e senso comune è assicurato dalla "politica"» (Q 11, § 12, p. 1383). Così il cattolicesimo degli intellettuali ha dovuto storicamente impegnarsi nel superamento di drammatiche crisi nei rapporti coi "semplici", e la fondazione degli ordini religiosi dei Domenicani e dei Francescani rappresentarono, in momenti diversi, ipotesi di soluzione a tale problema, nel senso che intervennero nella frattura apertasi fra curia papale e popolo ricostruendo, ai rispettivi livelli socio-culturali, un equilibrio egemonico. Ma beninteso, la filosofia della prassi «non tende a mantenere i "semplici" nella loro filosofia primitiva del senso comune», come hanno inteso fare i riformatori della Chiesa:

[S]e afferma l'esigenza del contatto tra intellettuali e semplici non è per limitare l'attività scientifica e per mantenere una unità al basso livello delle masse, ma appunto per costruire un blocco intellettuale-morale che renda politicamente possibile un progresso intellettuale di massa e non solo di scarsi gruppi intellettuali (Q 11 § 12, p. 1385).

Sarebbe interessante sviluppare questo intreccio di temi in riferimento ai molteplici interessi di Gramsci circa i «[f]ocolai di irradiazione di innovazioni linguistiche nella tradizione e di un conformismo nazionale linguistico nelle grandi masse nazionali» (Q 29 § 3), quei vettori, cioè, che nel tempo storico dell'allargamento dello Stato e del primo imporsi della comunicazione di massa, profondamente condizionano i modi di pensare e sentire dei gruppi sociali e dunque formano il terreno concreto della lotta culturale intesa al raggiungimento dell'egemonia: la scuola, i giornali, la radio, il teatro ecc. ecc., tutti settori nei quali Gramsci si sentiva direttamente coinvolto non solo, per dir così, in quanto capo politico, ma anche e forse primariamente come educatore, come giornalista, critico del teatro, come esperto di linguaggi e comunicazione. Certo è che in questi svariati ambiti di attività culturale, così in presa diretta con gli orientamenti e il sentire del popolo, veniva in prima linea quella dialettica fra senso comune e criticità che abbiamo visto formare l'asse della peculiare gramsciana "introduzione alla filosofia". La questione ha persino una dimensione specificamente *educativa*, che il pen-

satore sardo inquadra sia alla luce della teorizzata interscambiabilità dei ruoli fra docente e discente (tesi III a Feuerbach), sia anche delle teorie pedagogiche e pedagogico-linguistiche che avevano accompagnato la sua formazione di linguista e storico della cultura, tra il *Proemio all'Archivio glottologico italiano* di Graziadio Isaia Ascoli e la riforma degli ordinamenti didattici promossa dal grande filosofo e educatore liberale Giuseppe Lombardo-Radice¹⁴. Il passo che segue, sempre dal Q 11, e limitrofo a quello discusso nel presente paragrafo, illustra efficacemente il punto:

Nell'insegnamento della filosofia, rivolto non ad informare storicamente il discente sullo svolgimento della filosofia passata, ma a formarlo culturalmente, ad aiutarlo a elaborare criticamente il proprio pensiero per partecipare a una comunità ideologica e culturale, è necessario prendere le mosse da ciò che il discente già conosce, dalla sua esperienza filosofica (dopo avergli dimostrato appunto che egli ha una tale esperienza, che è “filosofo” senza saperlo). E poiché si presuppone una certa media intellettuale e culturale di discenti, che verosimilmente non hanno avuto ancora che informazioni saltuarie e frammentarie, e mancano di ogni preparazione metodologica e critica, non si può non prendere le mosse dal “senso comune”, in

¹⁴ Per l'influenza di Ascoli (*via* Bartoli) sulla formazione del giovane Gramsci cfr. LO PIPARO, *Lingua, intellettuali egemonia in Gramsci*, cit., *passim*. Sulla figura dell'Ascoli, oltre alle ben note indicazioni di T. DE MAURO in *Storia linguistica dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 1983 (1 ed. 1963), *ad indicem*, e *Idee e ricerche linguistiche nella cultura italiana*, il Mulino, Bologna 1980, pp. 53-62, si veda M. RAICICH, *Scuola, cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Nistri-Lischi, Pisa 1981. Una ampia riconsiderazione del tema ha offerto A. CARLUCCI, *Molteplicità culturale e processi di unificazione. Dialetto, monolinguisimo e plurilinguisimo nella biografia e negli scritti di Antonio Gramsci*, in “Rivista italiana di dialettologia”, XXIX, 2005, pp. 59-110. Sul concetto di educazione linguistica in Lombardo-Radice si veda DE MAURO, *Idee*, cit., pp. 93-103. Il meglio della dottrina pedagogica di Lombardo-Radice nel famoso volume *Lezioni di didattica e ricordi di esperienza magistrale*, ristampato innumeri volte fino ad anni a noi vicini, ma la cui prima ed. è del 1913 (Palermo, Sandron). Sul contributo di Gramsci a una moderna “linguistica educativa” cfr. ora G. SCHIRRU, *Per la storia e la teoria della linguistica educativa. Il Quaderno 29 di Antonio Gramsci*, in *Linguistica educativa. Atti del XLIII congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana* (= SLI 55), a cura di S. Ferreri, Bulzoni, Roma 2012, pp. 77-90.

primo luogo, secondariamente dalla religione, e solo in un terzo tempo dai sistemi filosofici elaborati dai gruppi intellettuali tradizionali (Q 11, § 13, p. 1401).

Bisogna «prendere le mosse da ciò che il discente già conosce»: sia che si tratti di educazione linguistica, di portarlo cioè dal dominio esclusivo del dialetto alla lingua nazionale (obiettivo, spiegava l'Ascoli, che si può raggiungere solo se non si nega il dialetto ma lo si prende come riferimento per innestare su di esso, comparativamente, l'idioma comune)¹⁵, sia che si tratti di «aiutarlo a elaborare criticamente il proprio pensiero per partecipare a una comunità ideologica e culturale», insomma di avviarlo a quella riforma intellettuale e critico-politica, di cui sappiamo. Anche qui, di nuovo e necessariamente, «non si può non prendere le mosse dal “senso comune”», con tutti i caratteri di debolezza e disorganicità che gli sono propri, ma anche con quel suo radicamento empirico nella storia e nell'esperienza di massa, che sarebbe gravissimo trascurare.

Mi pare che in questo contesto emerga anche una particolare accezione del problema della “traduzione”, che giustamente ha attirato l'attenzione degli studiosi negli ultimi anni, e che è stato merito di Derek Boothman¹⁶ isolare criticamente e inquadrare nel complesso concetto gramsciano di “cultura”¹⁷. Si pone un

¹⁵ Sulla scia dell'insegnamento ascoliano si sviluppò nell'ultimo quarto dell'Ottocento e fino agli anni Venti del Novecento una sperimentazione di insegnamento comparativo dialetto-lingua (in gran parte gestito in autonomia da insegnanti che si diedero alla costruzione dei propri strumenti didattici) per mezzo della quale si cercò di collocare su opportune basi linguistiche ed educative l'accesso alla lingua nazionale, su uno sfondo di analfabetismo ancora dilagante. I “manualetti” patrocinati dal grande filologo Monaci nell'immediato dopoguerra cercarono di centralizzare e dare sistematicità a questi tentativi (sui quali rimando alle informazioni comprese in S. GENSINI, *Breve storia dell'educazione linguistica dall'Unità a oggi*, Carocci, Roma 2005).

¹⁶ Fra i suoi numerosi contributi al tema tengo presente soprattutto il volume *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci linguista*, Guerra edizioni, Perugia 2004.

¹⁷ Sulla nozione forte di “cultura” in Gramsci, che rompe con la tradizione letteristica nazionale e si avvicina ai temi della moderna antropologia culturale, cfr. T. DE MAURO, *Una certa concezione della cultura*, in *Tornare a Gram-*

problema di traduzione nel trasferire una categoria teorica (ad esempio quella della direzione politica) sia da un'epoca all'altra (è il caso del partito politico, che nell'epoca contemporanea deve svolgere le funzioni del Principe rinascimentale teorizzato da Machiavelli), sia da un sistema storico-politico a un altro (si pensi alla nozione di "giacobinismo" nel suo transito dalla rivoluzione francese al Risorgimento italiano); vi è inoltre un'istanza traduttrice inerente alla missione stessa della filosofia della prassi¹⁸, che si presenta come «erede» e superatore della «filosofia classica tedesca» (nel caso italiano, dell'idealismo di Benedetto Croce), nella misura in cui cerca di trasferire in complessiva «riforma intellettuale e morale» la nuova visione del mondo, critica e a un tempo trasformatrice dei rapporti sociali. In numerosi casi il processo traduttivo consiste in un sistema di equivalenze funzionali costruito trasversalmente alle epoche storiche (in senso diacronico) o a culture contemporanee (in senso, per dir così, diasiemico). Vi è tuttavia un'accezione che potremmo chiamare "diastatica" della traduzione, che ha luogo quando un modello teorico, una visione del mondo ecc. cerca di socializzarsi verso il basso, investendo grandi masse umane e modificando più o meno ampiamente la loro precedente concezione della realtà. Nella visione gramsciana, il caso della Riforma protestante è un caso riuscito di questo percorso traduttivo, mentre il carattere "passivo" che – secondo l'insegnamento di Vincenzo Cuoco – portò alla fine le repubbliche giacobine dell'ultimo Settecento italiano rappresenta un caso di esito drammaticamente infelice.

Ora, se dalla casistica storica ci spostiamo alle prospettive del movimento rivoluzionario, l'attrito tra la visione del mondo nuova e il deposito di idee e persuasioni tradizionali che alberga

sci. Una cultura per l'Italia, a cura di G. Polizzi, Avverbi edizioni, Grottaferata 2010, pp. 117-125.

¹⁸ Cfr. quanto troviamo nel Q 7, § 1: «La traduzione dei termini di un sistema filosofico nei termini di un altro, così come del linguaggio di un economista nel linguaggio di un altro economista ha dei limiti e questi limiti sono dati dalla natura fondamentale dei sistemi filosofici o dei sistemi economici; cioè nella filosofia tradizionale ciò è possibile, mentre non è possibile tra la filosofia tradizionale e il materialismo storico. Lo stesso principio della traducibilità reciproca è un elemento "critico" inerente al materialismo storico» ecc.

nel senso comune della massa assume una funzione decisiva, che Gramsci, in un passaggio strategico del Quaderno 3, § 48, esprime come rapporto fra “coscienza” e “spontaneità”. Ecco dunque la questione, a un tempo politica e “tecnica”:

Si presenta una quistione teorica fondamentale, a questo proposito: la teoria moderna può essere in opposizione con i sentimenti “spontanei” delle masse? (“spontanei” nel senso che non dovuti a un’attività educatrice sistematica da parte di un gruppo dirigente già consapevole, ma formatosi attraverso l’esperienza quotidiana illuminata dal “senso comune” cioè dalla concezione tradizionale popolare del mondo, quello che molto pedestremente si chiama “istinto” e non è anch’esso che un’acquisizione storica primitiva ed elementare). Non può essere in opposizione: tra di essi c’è differenza “quantitativa”, di grado, non di qualità: deve essere possibile una “riduzione”, per così dire, reciproca, un passaggio dagli uni all’altra e viceversa (Q 3, § 48, pp. 330-331).

Riduzione è un termine di sapore curiosamente letterario (cfr. espressioni come “ridurre per il teatro” e sim.) che Gramsci qui usa (poche righe sotto parlerà esplicitamente di “tradurre”) per riferirsi all’adattamento che la filosofia della prassi deve operare su se stessa nel momento in cui cessa di essere appannaggio dell’*élite* dirigente e cerca di farsi pensiero-massa, ristrutturando il sapere tradizionale delle classi subalterne. Tornano in mente le tante pagine dedicate alla letteratura popolare, alle esigenze della scrittura giornalistica, alla difficoltà per l’intellettuale di stabilire un rapporto di sentire comune, e non solo di comune adesione a un programma politico, con donne e uomini provenienti dal popolo¹⁹. Interattività fra educatore e educato (III tesi a Feuerbach) significa qui dare coscienza alla spontaneità senza pretendere di assoggettare compiutamente quest’ultima, di azzerarla in un ipotetico processo di totale rischiarimento che, oltre ad essere impossibile, ne penalizzerebbe il potenziale energetico, fondamentale anch’esso in un processo rivoluzionario.

Il rischio che il partito rivoluzionario corre è soprattutto sottovalutare il peso della spontaneità, ritenere che essa possa es-

¹⁹ Cfr. anche *supra*, il passo cit. in nota 13.

sere *bypassata* (per usare un termine oggi di moda) e surrogata col momento della coscienza: in casi del genere gli elementi di istintività e confusione inerenti al senso comune possono sortire effetti tragici:

Trascurare e peggio disprezzare i movimenti così detti “spontanei”, cioè rinunciare a dar loro una direzione consapevole, ad elevarli ad un piano superiore inserendoli nella politica, può avere spesso conseguenze molto serie e gravi. Avviene quasi sempre che a un movimento “spontaneo” delle classi subalterne si accompagna un movimento reazionario della destra della classe dominante, per motivi concomitanti: una crisi economica, per esempio, determina malcontento nelle classi subalterne e movimenti spontanei di massa da una parte, e dall'altra determina complotti dei gruppi reazionari che approfittano dell'indebolimento obbiettivo del governo per tentare dei colpi di Stato. Tra le cause efficienti di questi colpi di Stato è da porre la rinuncia dei gruppi responsabili a dare una direzione consapevole ai moti spontanei e a farli diventare quindi un fattore politico positivo (Q 3, § 48, p. 331).

E ci sono pagine molto belle e attuali (al suo tempo come al nostro) sulle componenti “carismatiche” (Q 2, § 75) della politica, che affondano le radici proprio nei caratteri destrutturati, contraddittori e intrisi di bisogni e credenze, della psicologia popolare. Tenendo conto di ciò, la lotta culturale condotta dal partito rivoluzionario, per coinvolgere le classi subalterne nella critica dello «stato di cose presente», inevitabilmente assume i caratteri della “traduzione”: questo e non altro è il confine che separa l'efficace azione rivoluzionaria dalla politica scolastica, che non innova e non trasforma perché rimane affare di una ristretta *élite* di intellettuali:

La concezione storico-politica scolastica e accademica, per cui è reale e degno solo quel moto che è consapevole al cento per cento e che anzi è determinato da un piano minutamente tracciato in precedenza o che corrisponde (ciò che è lo stesso) alla teoria astratta. Ma la realtà è ricca delle combinazioni più bizzarre ed è il teorico che deve in questa bizzarria rintracciare la riprova della sua teoria, “tradurre” in linguaggio teorico gli elementi della vita storica, e non viceversa la realtà presentarsi secondo lo schema astratto. Questo

non avverrà mai e quindi questa concezione non è che una espressione di passività (ivi, p. 332).

Non a caso, commenta Gramsci in parentesi, Kant e Croce, quanto è a dire due pensatori di cui la filosofia della prassi deve saper prendere, rovesciandola dialetticamente, l'eredità, insistevano che la filosofia dovesse andar d'accordo col senso comune; analogamente, è opportuno anche in questo contesto «ricordare l'affermazione di Marx nella *Sacra famiglia* che le formule della politica francese della Rivoluzione si riducono ai principii della filosofia classica tedesca» (ivi, p. 331)²⁰. Bisogna dunque che la filosofia della prassi sappia permeare di sé la mentalità popolare, farsi “nazionale” assorbendo gli elementi positivi di quella mentalità e dando ad essi la giusta organicità in termini di razionalità politica: giacché, come suona un passo già qui ricordato, «non si tratta di introdurre ex novo una scienza nella vita intellettuale di “tutti”, ma di innovare e rendere “critica” un'attività già esistente» (Q 11, § 12, p. 1383). È quello che l'idealismo crociano non ha saputo fare, chiudendosi nell'aristocratica altezzosità della cultura rinascimentale rispetto alla rozzezza della Riforma, in cui però si annidava una potente istanza di modernizzazione:

Ma il Croce non è “andato al popolo”, non è voluto diventare un elemento “nazionale” (come non lo sono stati gli uomini del Rinascimento, a differenza dei luterani e calvinisti), non ha voluto creare una schiera di discepoli che, in sua sostituzione, [...] potessero po-

²⁰ Come si sa, Gramsci ha in mente un passaggio del IV capitolo della *Sacra famiglia* (1845), di cui riporto le righe più importanti: «Wenn Herr Edgar [scil., der personifizierten *Ruhe des Erkennens*] einen Augenblick die französische Gleichheit mit dem deutschen Selbstbewußtsein vergleicht, wird er finden, daß das letztere Prinzip deutsch, d.h. im abstrakten Denken, ausdrückt, was das erstere französisch, d.h. in der Sprache der Politik und der denkenden Anschauung, sagt. Das Selbstbewußtsein ist die Gleichheit des Menschen mit sich selbst im reinen Denken. Die Gleichheit ist das Bewußtsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, d.h. also das Bewußtsein des Menschen vom andern Menschen als dem ihm Gleichen und das Verhalten des Menschen zum andern Menschen als dem ihm Gleichen» (consultato online alla URL www.mlwerke.de/me/me02/me02_003.htm).

polarizzare la sua filosofia, tentando di farla diventare un elemento educativo fin dalle scuole elementari (e quindi educativo per il semplice operaio e per il semplice contadino, cioè per il semplice uomo del popolo). Forse ciò era impossibile, ma valeva la pena che fosse tentato e il non averlo tentato ha pure un significato. Croce in qualche libro ha scritto qualcosa di questo genere: «Non si può togliere la religione all'uomo del popolo, senza subito sostituirla con qualcosa che soddisfi le stesse esigenze per cui la religione si è formata e ancora permane». C'è del vero in questa affermazione, ma non contiene essa una confessione dell'impotenza della filosofia idealista a diventare una integrale (e nazionale) concezione del mondo? [...] Il Gentile, meno ipocritamente e più conseguentemente, ha rimesso l'insegnamento <della religione> nelle scuole e ha giustificato il suo atto con la concezione hegeliana della religione filosofia dell'infanzia dell'umanità (Q 10, § 41, pp. 1294-1295)²¹.

Che Gramsci chiami in ballo la scuola elementare, la funzione della religione nel sistema di credenze del popolo e nella riforma Gentile, la stessa necessità di discepoli (gli «operaj dell'intelligenza» del *Proemio* di Ascoli!)²² capaci di socializzare il pensiero del maestro, non deve in alcun modo apparirci una divagazione: sono questi i passaggi intermedi attraverso cui una riforma intellettuale (o che tale pretenda di essere) obbligatoriamente passa, e dunque deve passare la filosofia della prassi se

²¹ Il Q 7, § 1 contiene una versione A di questo testo, recante varianti non solo formali.

²² Non ho toccato in questo articolo del tema ormai classico relativo alla misura in cui gli autori e le categorie teoriche della sua formazione di glottologo (*in primis* la concezione ascoliana) abbiano condizionato la genesi del concetto di "egemonia": per dirla in breve, a mio avviso la questione non andrebbe polarizzata fra un ipotetico e onnivoro "liberalismo linguistico" e un riduttivo e sussiegoso politicismo che trascuri o settorializzi il peso delle nozioni linguistiche. La grandezza di Gramsci fu a mio avviso proprio nel rileggere *in chiave politica* il ruolo centrale che il linguaggio e i suoi dispositivi di diffusione hanno nella società moderna, e nel fare di essi, da *politico*, il punto di attacco della teoria e della prassi rivoluzionaria. Per un approfondimento recente della componente linguistica del concetto di egemonia si veda G. SCHIRRU, *La categoria di egemonia e il pensiero linguistico di Gramsci*, in *Egemonie*, a cura di A. D'Orsi, Libreria Dante & Descartes, Napoli 2008, pp. 397-443.

vuole, diversamente dall'idealismo crociano, «diventare una integrale concezione del mondo».

5. Possiamo a questo punto tornare al passo gramsciano col quale abbiamo iniziato questi appunti: nella "lotta culturale" per la trasformazione della "mentalità popolare" – la lotta per l'egemonia condotta dalla filosofia della prassi – «la questione del linguaggio e delle lingue "tecnicamente" deve essere posta in primo piano». Tecnicamente, anzi "tecnicamente" in primo piano. Che cosa significa questa indicazione? Se ne è raccolto (da parte di chi aveva storicamente il compito di riprendere e sviluppare il lascito intellettuale di Gramsci) il senso politico (e non settoriale)? Propongo, molto schematicamente, questa interpretazione: 1) il linguaggio, inteso (come in Gramsci) come modo di darsi del pensiero e del sentire degli individui e dei gruppi sociali, è la forma concreta con cui avviene la socializzazione delle persone, inserite nella rete di rapporti economici, produttivi, funzionali che le caratterizza; 2) esso è strettamente connesso al senso comune: ne ripete i caratteri di sedimentazione e stratificazione semantica e ideologica; 3) su di esso e tramite esso passano i processi di composizione e scomposizione dell'egemonia, soprattutto nella fase storica di complessificazione di questa, corrispondente all'azione di molteplici "focolai di irradiazione" di conformismo linguistico-culturale; 4) il linguaggio, pertanto e necessariamente, è sia il rivelatore – come dire? – il termometro delle opinioni di un certo individuo o gruppo, sia il punto d'attacco di qualsiasi percorso di ristrutturazione del senso comune che un soggetto politico intenda compiere. Non che la riforma intellettuale e morale non debba operare su molteplici livelli: la prassi politica ha ovviamente il ruolo determinante, in quanto è solo tramite il concreto riassetto dei rapporti di potere che si ridefinisce la collocazione del produttore e quindi la riforma giunge a compimento. Ma come è lecito dire che la battaglia religiosa fu la forma in cui si presentò, nel Cinquecento tedesco, il problema dei contadini, così si può forse dire che il linguaggio è la forma in cui primariamente va impegnata la battaglia per l'egemonia culturale, che, come si sa, secondo Gramsci, precede e accompagna la riforma complessiva. *Tecnicamente*: l'avverbio non

va sottovalutato. Esso è usato abbastanza di frequente nei *Quaderni*, nel senso di “propriamente”, “specificamente”, “in termini culturali specifici” (come là dove spiega che «[n]el Manzoni troviamo spunti nuovi, più strettamente borghesi (tecnicamente borghesi)»: Q 8, § 3, p. 938). Qua e là ritroviamo persino le virgolette impiegate come nel passo che stiamo considerando (ad es. quando parla degli «[s]crittori “tecnicamente” brescianeschi»). Salvo errore, Gramsci vuole dunque dirci che nella lotta culturale quello del linguaggio è il fronte immediato sul quale va impegnato il confronto: non nel senso (occorre dirlo?) che la lotta culturale si esaurisca in una riforma della semantica linguistica, ma nel senso che le parole, i modi di esprimersi e di comunicare sono *la forma primaria* entro cui si dà il rapporto fra *élites* e “semplici”. E che quindi *anche* i valori semantici e le figure del linguaggio, dispositivi in cui si concreta il senso comune, vanno tenuti seriamente in conto se si vuole dare alla filosofia della prassi le gambe giuste per camminare, con quella dinamica insieme “molecolare” e collettiva che deve sfociare in un nuovo *conformismo linguistico*, cioè in una nuova unità di pensare e sentire delle classi subalterne, al livello di criticità storicamente necessario.

6. Studiosi anche illustri di Gramsci hanno manifestato un certo stupore dinanzi al fatto che il grande laboratorio dei *Quaderni* si chiude con una serie di appunti linguistici, apparentemente poca cosa rispetto alla vastità dei temi politici e filosofici in essi agitata. Oggi per la verità ci si dice, e se ne discute anche troppo, che il ventinovesimo non era (quaderni di traduzione a parte) l'ultimo dei *Quaderni*; che ce n'è forse un altro, finito o trafugato chissà dove. Può darsi. Se davvero questo quaderno c'è, e se qualche caso fortunato consentirà di riesumarlo, lo leggeremo tutti con grande interesse. Ma cercando di contenere l'ansia per l'attesa, mi azzarderei per ora a dire che, se pure apparentemente riduttivi rispetto ai temi generali della transizione al socialismo, quegli appunti sul linguaggio e le lingue del Quaderno 29 non diminuiscono, né tanto meno tradiscono in alcun modo la generale prospettiva politica del loro autore. Scrive qui Gramsci:

Poiché il processo di formazione, di diffusione e di sviluppo di una lingua nazionale unitaria avviene attraverso tutto un complesso di processi molecolari, è utile avere consapevolezza di tutto il processo nel suo complesso, per essere in grado di intervenire attivamente in esso col massimo di risultato. Questo intervento non bisogna considerarlo come “decisivo” e immaginare che i fini proposti saranno tutti raggiunti nei loro particolari, che cioè si otterrà una *determinata* lingua unitaria: 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, § 3, pp. 2345-2346).

È la continuazione del passo – citato più su – sui focolai di irradiazione di innovazioni linguistiche. Gramsci utilizza sapientemente la terminologia del glottologo per descrivere un possibile processo di unificazione linguistico-culturale: non a caso, torna subito sotto la sua penna il grande dibattito Manzoni-Ascoli, che aveva visto contrapporsi una visione statalista, procedente dall'alto, dell'unità linguistica nazionale, e una visione “sedimentaria”, dal basso, radicata nelle dinamiche della società civile, del medesimo processo. Ma molti segnali nel testo fanno capire che, per metafora, quella lingua unitaria da costruirsi è, insieme, precisamente la riforma della mentalità popolare promossa dalla filosofia della prassi: per essa si pongono i problemi (accennati velocemente) di “intervenire attivamente col massimo risultato”, di stabilire un rapporto organico con la “tradizione”, di operare dunque con la debita “razionalità” da parte del movimento rivoluzionario. Ciò fa capire che probabilmente per il Gramsci dei *Quaderni* (non forse per il Gramsci giovane, quello del menzionato articolo del 1918)²³, il momento “manzoniano”

²³ In quell'articolo del “Grido del Popolo”, infatti, l'allievo del Bartoli aveva sottoscritto pienamente il giudizio ascoliano: «Era accaduto che uno studioso della storia del linguaggio, 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

e il momento “ascoliano”, applicati alla particolare unificazione linguistica di cui si parla, avrebbero dovuto comporsi in una corretta dialettica fra direzione e spontaneità, entro la quale il ruolo dell'intellettuale collettivo sarebbe stato fondamentale. Siamo dunque ricondotti al nocciolo del tema dell'egemonia. Riletto in questo quadro, lo stesso celeberrimo passo tante volte citato («Ogni volta che si pone la quistione della lingua...»: Q 29, § 3, p. 2346), lungi dal ridursi a canone, comunque prezioso, per rileggere in chiave gramsciana la storia dei dibattiti sulla lingua degli intellettuali italiani, viene a confermare la primarietà “tecnica” del linguaggio all'interno della lotta culturale, anche di quella che il partito della classe operaia era impegnato a combattere nei terribili anni Trenta.

Le condizioni della comunicazione, e della stessa comunicazione politica, sono immensamente mutate dai tempi di Gramsci, e si è sofisticato oltre ogni limite il labirinto dei «focolai di irradiazione di innovazioni linguistiche»; ma queste enormi trasformazioni non sembrano aver fatto perdere attualità alle indicazioni che abbiamo discusso, anzi hanno consentito ad esse di rivelare potenziali critico-politici in presa diretta coi processi cui oggi assistiamo. Va dato atto ai gramsciani di lingua inglese (penso in primo luogo a Peter Ives) di aver ripreso creativamente il filo della “linguistica” di Antonio Gramsci, facendola interagire con problematiche politiche e culturali lontane dalla storia e dalla tradizione italiana (il mondo latino-americano, il neocolonialismo, l'interculturalità), in un modo che mi pare utile e pertinente²⁴. Del resto, la situazione di «oralità secondaria»²⁵ determinata a livello antropologico dalla generalizzazione dell'ascolto televisivo, dalla nuova cultura dell'immagine e, oggi, dal vorticoso sviluppo di Internet, hanno messo sotto gli occhi di tutti

la convivenza nazionale abbia suscitato contatti numerosi e stabili tra le varie parti della nazione» etc. (da *2000 pagine di Gramsci. I.*, cit. supra in nota 6, p. 273).

²⁴ Mi riferisco qui soprattutto al cap. 5 del cit. volume del 2004, *Language and Hegemony in Gramsci*.

²⁵ Mutuo l'espressione «oralità secondaria» o «di ritorno» dallo studioso canadese W. ONG, autore di *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982; trad. it. il Mulino, Bologna 1986.

(ma, temo, non di chi avrebbe dovuto, in Italia, far tesoro della sua lezione) la primarietà *tecnica* del fronte linguistico, nell'accezione precisa che questo termine ha in Gramsci. I macrofenomeni politico-culturali degli ultimi venticinque anni – la contaminazione fra politica e *marketing* propria del berlusconismo, l'intreccio di identità, lingua e politica del fenomeno leghista, oggi in regresso, l'odierno impetuoso sviluppo del “grillismo” con la sua curiosa sintesi fra tecniche di aggregazione “immateriali” e forme semiprimitive di discorso politico – stanno lì a dimostrarlo. C'è dunque, anche in Italia, uno spazio importante per riprendere la strada aperta da Gramsci, passando attraverso un'analisi specifica delle condizioni attuali della comunicazione sociale e politica, delle modalità di formazione, scomposizione e ricomposizione del “senso comune”, e – naturalmente – anzitutto attraverso una ripresa del senso e del gusto della lotta culturale, all'altezza delle necessità odierne.

