

Lezione del 26/2/2018 e riepilogo delle lezioni precedenti

Testo di riferimento: Augusto Ponzio, *Linguistica generale, scrittura letteraria e traduzione*, Perugia, Guerra Edizioni 2007

Linguistica, lingua straniera e letteratura

Lo studio delle lingue straniere è di essenziale importanza nella linguistica, non semplicemente come uno dei tanti temi di cui essa si occupa o dovrebbe occuparsi, ma perché da esso è dipesa in gran parte la storia e la stessa configurazione di questa disciplina. La linguistica si è formata sulla base dello studio delle lingue straniere perché essa è nata dalla filologia (su questi aspetti v. Valentin N. Vološinov e Michail M. Bachtin [1895-1975] 1929 e 2003 [scritti 1926-30])

Ci sono delle caratteristiche particolari che la lingua assume quando si presenta come lingua straniera:

- Essa risulta un *sistema di comunicazione*, un codice in base al quale codificare e decodificare messaggi, un sistema di forme normativamente identiche, un insieme finito di regole, la cui conoscenza permette di formulare e comprendere un numero indeterminato di frasi.
- Altra caratteristica, secondo questo punto di vista, è il carattere unitario della lingua. Apprendere una lingua straniera è apprendere un sistema unitario di comunicazione, e il fine dell'apprendimento è la possibilità di comunicazione secondo tale sistema, tale codice.
- I protagonisti del processo linguistico si riducono a due: il sistema di forme normativamente identiche della lingua unitaria e l'individuo che parla quella lingua, che impiega la grammatica della lingua (con i suoi componenti: fonologico, sintattico, semantico) mettendola in uso.
- L'unità di base del processo comunicativo linguistico risulta la frase: comunicare linguisticamente significa saper produrre e interpretare frasi formulate secondo le regole del sistema della lingua.
- La comprensione si presenta come identificazione e il segno verbale è ridotto a segnale.

Queste sono le stesse caratteristiche che generalmente la linguistica attribuisce alla lingua, perché la linguistica, nata dalla filologia, dallo studio di lingue straniere, soprattutto scritte e morte, ha considerato la lingua come può apparire quando si presenta come straniera. E questo è vero, malgrado le dichiarazioni dei linguisti di volersi riferire alla lingua viva e parlata (è emblematico il caso di Chomsky che dichiara di voler assumere la competenza del parlante nativo come oggetto di studio). Ma la questione è se questo modo di considerare la lingua sia quello giusto, se siano legittime la polarizzazione tra *langue* e *parole*, tra competenza e uso, l'assunzione della frase come unità di base – sia che la si debba segmentare nella sua doppia articolazione, fonologica e semantica (strutturalismo tassonomico), sia che se ne debbano mostrare le “strutture profonde” e i processi trasformativi (strutturalismo generativista di N. Chomsky) –, la riduzione della comprensione a identificazione e la conseguente riduzione del segno verbale e segnale. E soprattutto c'è da chiedersi se sia proficuo l'apprendimento della lingua straniera su queste basi.

La linguistica dovrebbe programmaticamente mettere da parte le implicazioni di ordine concettuale secondo cui lo studio della lingua è in generale assimilato allo studio della lingua straniera. Ci si discosta da tale prospettiva pregiudiziale se si parte dai seguenti presupposti, che qui ci limitiamo a enunciare e che saranno approfonditi più avanti:

- la lingua è prima di tutto un congegno di modellazione (*secondario*, quello *primario* è il congegno di modellazione specie specifico dell'uomo che può essere indicato come *scrittura*);
- la cellula viva del linguaggio verbale è l'enunciazione;
- la sua unità complessa è il testo;

- la polarizzazione lingua-parlante (*langue-parole*, competenza-esecuzione) è impedita da diversi fattori: a) il carattere non unitario della lingua; b) il suo plurilinguismo interno; c) la presenza dei generi di discorso, d) il carattere mediato e dunque internamente dialogico del discorso che, e) anche nella forma diretta, è sempre discorso riportato, discorso almeno “semi-altrui”;
- la comprensione non è decodificazione e identificazione. Il segno verbale non è riducibile a segnale. Lo stesso apprendimento di una lingua straniera è ostacolato dalla visione, sopra descritta, che generalmente si ha di essa appunto come lingua straniera, anche se la linguistica l’ha generalmente confermata;
- la lingua non si riduce alla funzione comunicativa;
- non si può fare consistere unicamente nell’apprendimento di tale funzione la conoscenza di una lingua straniera e ciò che la motiva;
- non è possibile separare lo studio della lingua dallo studio della letteratura in essa realizzata, come se lo studio della letteratura fosse esornativo, facoltativo e, in ultima analisi, a sé stante, rispetto allo studio della lingua, funzionalizzato alla comunicazione. Lo studio delle enunciazioni, dei discorsi, dei testi, dei linguaggi e dei generi discorsuali, che rendono viva la lingua, richiede la riflessione sulla loro raffigurazione letteraria. L’effettiva portata dialogica, semantica ed espressiva della lingua si evidenzia, nella letteratura, proprio perché in essa la lingua non è impoverita e ridotta a “lingua comunicativa” (Pier Paolo Pasolini 1975: 54).

Polisemia e traduzione

L’imprecisione, la vaghezza del segno verbale, la sua plurivocità e duttilità semantica non sono suoi difetti come invece appaiono a chi assuma come modello i linguaggi artificiali, formalizzati. Sono invece le condizioni della possibilità di adeguazione a una realtà che è sempre mutevole e varia e della possibilità della comunicazione in contesti situazionali sempre nuovi e diversi e in cui gli interlocutori sono in un rapporto di reciproca alterità (v. Vološinov 1929, Schaff 1977, De Mauro 1994).

In riferimento al verbale, che qui direttamente ci interessa e precisando la terminologia di Jakobson, possiamo distinguere tre forme di traduzione:

a) traduzione *endolinguale* (interna a una stessa lingua) o *riformulazione*, che consiste nell’interpretazione dei segni verbali per mezzo della stessa lingua.

Come abbiamo anticipato *endolinguistica* è, invece, la traduzione interna a uno stesso linguaggio, verbale o non-verbale.

b) traduzione *interlinguale* (tra due lingue diverse) o *traduzione propriamente detta*, che consiste nell’interpretazione dei segni verbali di una lingua per mezzo dei segni verbali di un’altra lingua. *Interlinguistica* è, invece, la traduzione tra linguaggi diversi, eventualmente specificabile come *interverbale* se riguarda solo linguaggi verbali. Nel caso in cui si tratti di traduzione tra linguaggi non-verbali o tra linguaggi verbali e non-verbali, sarà designabile in generale come

c) traduzione *intersemiotica* o *trasmutazione*, che concerne anche la traduzione verbale di sistemi segnici che non sono linguaggi.

Non c’è semiosi, cioè non c’è situazione segnica o processo segnico, in cui non intervenga almeno una di queste forme di traduzione. Soprattutto la prima e la terza intervengono continuamente. Fra significato e traduzione intercorre un rapporto di indissolubile interdipendenza. È erroneo credere che il significato sia definito fuori dai processi di traduzione e che la traduzione consista semplicemente nell’esprimere uno “stesso significato” – autonomamente e precedentemente determinato – con un significante diverso da quello cui esso sarebbe originariamente legato, nel sostituire un materiale segnico per esprimere *lo stesso* significato. Il significato, al contrario, in quanto “percorso interpretativo” si realizza entro processi di traduzione,

anzi la semiosi stessa è un processo di traduzione.

La traduzione interlinguale

Una lingua non vive solo di plurilinguismo interno, di processi produttivi endolinguistici, di rinvii da interpretante a interpretante all'interno di se stessa.

La vita di una lingua è inimmaginabile fuori dal quadro delle altre lingue, che influiscono, per vie innumerevoli e spesso difficili da controllare, su di essa (apporto di innovazioni linguistiche dovute a emigrati rimpatriati, viaggiatori, lettori in lingue estere, traduttori, ecc.) Finché una lingua è sentita come isolata e chiusa, come totalità autosufficiente che coincide pienamente con la coscienza del parlante, l'interpretazione del segno verbale – realizzata unicamente sul piano della traduzione endolinguistica o tramite l'ingenua interpretazione della lingua come nomenclatura, cioè tramite un'illusoria corrispondenza naturale fra le parole e gli oggetti dell'esperienza esterna ed interna – resta ad un livello assai superficiale.

Scarsa è la presa di coscienza critica nei confronti della propria lingua. Il parlante sta completamente dentro alla propria lingua e il suo modo di vedere il mondo coincide con l'ottica della lingua. Una situazione di monolinguismo, con la conseguente visione monologica della realtà, è tuttavia sempre relativa, dato il plurilinguismo interno a una stessa lingua di cui abbiamo già parlato. È però nell'incontro di lingue diverse, che soprattutto si sviluppa la coscienza linguistica: è possibile vedere una lingua sempre e soltanto alla luce di un'altra lingua.

Certo, vi possono essere forme diverse di coesistenza sia fra le lingue, sia fra i diversi linguaggi, fra i diversi registri linguistici, fra i dialetti, che non comportano la formazione di una coscienza linguistica critica, di una coscienza linguistica polilogica. Ciò avviene, invece, se queste lingue e questi linguaggi vengano percepiti ciascuno come una sorta di concezione del mondo, come espressione di punti di vista ideologici diversi, se sono sentiti come contraddittori, se sono confrontati dialogicamente. È quanto troviamo espresso con grande chiarezza da Bachtin in “La parola del romanzo” (1934-35, in Bachtin 1975, it.: 103): “Così, il contadino russo analfabeta, infinitamente lontano da ogni centro e ingenuamente immerso in una realtà quotidiana immobile e per lui incrollabile, viveva in alcuni sistemi linguistici: Dio lo pregava in una lingua (lo slavo ecclesiastico), le canzoni le cantava in un'altra, nella cerchia familiare parlava in una terza, e quando si metteva a dettare a un alfabeto una supplica per le autorità del suo distretto, cercava di parlare anche una quarta (ufficiale, “burocratica”). Queste sono tutte *lingue diverse* anche dal punto di vista dei connotati dialettologico-sociali astratti. Ma queste lingue non erano *dialogicamente correlate* nella coscienza linguistica del contadino, il quale passava dall'una all'altra senza pensarci, automaticamente: ognuna di esse era indiscutibile nel suo posto, e il posto di ognuna era indiscutibile. Egli non sapeva ancora guardare una lingua (e il mondo verbale ad essa corrispondente) con gli occhi di un'altra lingua [...]”.

In un rapporto di traduzione non meccanica, cioè quando l'interpretante assunto da un'altra lingua permette un distanziamento critico nei confronti del significato ideologico cui si riferisce, in una traduzione che è interpretazione, attiva comprensione, presa di posizione ideologica, è possibile la formazione di una coscienza linguistica polilogica, non chiusa nei limiti di un'unica visione linguistico-ideologica. Anche se è sul piano ideologico e non immediatamente linguistico che si decide il carattere polilogico, dialettico, autocritico della parola, tuttavia la padronanza di un'altra lingua agevola il processo di distanziamento fra coscienza e lingua. La “potente chiarificante istanza delle lingue straniere” (Bachtin) libera la coscienza dal potere di una determinata lingua, dalla visione magica, mitica, dogmatica riguardo alla lingua, fa riacquistare alla parola la sua plurivocità, la sua ambivalenza, il suo doppio senso. La possibilità di vedere una lingua

con gli occhi di un'altra lingua apporta "un correttivo critico-derisorio ad ogni lingua, stile, voce, genere esistente" (Bachtin 1975, it.: 168).

Le stesse lingue moderne si svilupparono e si rinnovano in una realtà fatta di rapporti interlinguistici interni ed esterni. Le rivoluzioni linguistiche del Rinascimento da cui emersero le lingue letterarie europee – il francese, il tedesco, l'inglese – si realizzarono attraverso processi di riformulazione, di trasposizione da un linguaggio all'altro, rompendone le barriere, eliminandone i rapporti gerarchici; attraverso processi di traduzione da una lingua all'altra in cui c'era anche un abbassamento linguistico rispetto al suo registro originario. Citiamo ancora una volta Bachtin: "La lingua prosastico-letteraria francese fu creata da Calvino e Rabelais, ma anche la lingua di Calvino, la lingua dei ceti medi della popolazione ("bottegai e artigiani"), era una voluta e consapevole riduzione, quasi un travestimento della sacra lingua della *Bibbia*. Gli strati medi delle lingue popolari, diventando la lingua delle alte sfere ideologiche e della sacra scrittura, erano percepiti come un travestimento riduttivo di queste alte sfere" (Bachtin 1975, it.: 434).

Le lingue moderne devono molto a questi processi di abbassamento linguistico di un testo e viceversa, di elevazione del linguaggio popolare e dei generi bassi ai livelli della grande letteratura; devono molto ai processi di traduzione demistificante della tradizione, al travestimento, abbassamento, nel linguaggio popolare, della parola del passato, della parola sacra.

Da quanto si è detto, risulta che la traduzione interlinguistica è in qualche modo già presente nella configurazione di una lingua. Si potrebbe dire che ogni lingua è predisposta, è abituata, alla traduzione interlinguistica. Per un altro verso, ogni lingua rappresenta un "affaccio" diverso sul mondo, una sua particolare modalità di modellazione; e ciò significa che gli universi di discorso di due lingue non sono mai precisamente sovrapponibili (v. Rossi-Landi 1980 [1961]: 227-250). Questi due fatti comportano la possibilità, ma anche la difficoltà della traduzione. Difficoltà, e non impossibilità (v. *ivi*: 234-236).

L'intraducibilità sarebbe la conseguenza di una interpretazione rigida della cosiddetta ipotesi di Sapir e Whorf, secondo cui ogni lingua determina una particolare percezione del mondo (v. Rossi-Landi 1994 [1972]: 154-156). Anche nei casi di lingue culturalmente, oltre che geograficamente, molto distanti fra loro, per esempio le lingue amerindiane e le lingue europee (a cui Sapir e Whorf direttamente si riferivano) la traduzione, è sempre possibile; come dice Rossi-Landi, "si riesce comunque a tradurre", per lo meno ricorrendo alla possibilità (metalinguistica) di descrivere, analizzare, con una lingua un'altra lingua (per una discussione delle varie posizioni circa la "semiotica della traduzione", v. Petrilli 1995a: 256-322, 1999-2000, 2000, 2001, 2003b).

Certamente vi sono difficoltà diverse a seconda dei fini che la traduzione si propone, per esempio se ci si proponga di tradurre ogni parola con una parola corrispettiva, *verbum verbo reddere*, che per altro, non solo non è sempre possibile e generalmente non è la traduzione migliore, ma è addirittura quella cattiva; oppure se ci si proponga, come nel caso della poesia, di rendere il ritmo del significante, di rendere la metrica e la rima. De Mauro (1994: 81-95) indica "sette forme di adeguatezza della traduzione": adeguatezza *denotativa*, *sintatticofrasale*, *lessicale*, *espressiva*, *testuale*, *pragmatica*, *semiotica* (quest'ultima indica la collocazione del testo in una cultura, in una rete *peculiare* di usanze e di valori simbolici). Non sempre queste forme di "adeguatezza" sono fra di loro conciliabili e talvolta s'impone al traduttore la necessità di una scelta.

Falsi amici di ordine semantico-ideologico. Un esempio: "Wesen"

È abbastanza noto il carattere fuorviante che nella traduzione svolgono quelle parole che vengono indicate come "falsi amici". Si tratta delle parole che possono ingannare il

traduttore perché eguali o simili a quelle che bisogna tradurre sotto l'aspetto del *signans*, la forma significante, ma diverse per quanto concerne invece il *signatum*, il significato. Dicendo così, risulta chiaro che falsi amici, al contrario di quanto generalmente si pensa usando questa espressione, non sono le parole della lingua da cui si traduce, ma quelle della lingua d'arrivo, soprattutto quando si tratta della propria lingua. L'inganno è determinato dalle parole che ci sono familiari e che ci inducono a scambiare per lo stesso ciò che invece è completamente *altro*.

Si pensi a parole come la congiunzione francese "*Pourtant*", che anziché "pertanto" (nella trad. it. di Kristeva, *Histoire, d'amour* la si trova tradotto proprio così!) significa "tuttavia", o all'avverbio inglese *actually* ("effettivamente", "addirittura" e non "attualmente"). Si tratta di un fenomeno abbastanza noto sicché non vale la pena prenderlo qui in considerazione.

Un altro esempio, meno banale, è quello dell'aggettivo inglese *relevant* (traducibile in italiano con "pertinente", "significativo", mentre l'aggettivo italiano "rilevante" corrisponde all'inglese "*important*", "*considerable*") e del suo analogo francese: sulla sua traduzione, Jacques Derrida (1998) si sofferma ampiamente dato che lo impiega per connotare la traduzione stessa chiedendosi che cos'è "*une traduction relevante*".

Meno considerata è la questione di quelli che possiamo chiamare "falsi amici di ordine semantico-ideologico": si tratta dei casi in cui si incorre in una traduzione errata scambiando l'effettivo significato di un termine per un altro con cui si simpatizza sul piano ideologico (o, più genericamente, assiologico, o, in altri termini, connotativo), e che si crede perciò di poter ravvisare nel primo. Un esempio del genere è costituito dalla parola tedesca *Wesen*, che come di recente lamentava Loris Sturlese, sulla base della sua esperienza di traduttore di Meister Eckart (1260-1327), crea di per sé non pochi problemi. Ma il rischio di fallacia nella traduzione di questa parola aumenta quando interviene qualche tendenza di ordine semantico-ideologico.

Negli anni 1971-72 si svolse sulla rivista francese *L'Homme et la Société* una discussione sul problema della traduzione delle *Tesi su Feuerbach* di Karl Marx, fra il filosofo francese Lucien Sève e il filosofo polacco Adam Schaff (gli articoli di questo dibattito sono raccolti in Schaff e Sève 1975). La traduzione della VI tesi di Marx su Feuerbach occupa un ruolo centrale nell'antropologia marxiana. E Sève non esagera quando dice che l'interpretazione di questa tesi ne rappresenta "la pietra angolare". Benché dunque incentrata sulla traduzione e l'interpretazione di alcune espressioni delle *Tesi*, la discussione fra Schaff e Sève non è una controversia concernente soltanto "parole", né un puro problema di "marxologia". Si tratta, al contrario, di una questione che, come osserva Schaff, può essere pienamente compresa soltanto quando se ne cerchino, in quegli anni, i retroscena e le implicazioni in rapporto alla "controversia sui contenuti del socialismo, la controversia sui mezzi per superare gli effetti e le conseguenze dello stalinismo nel movimento comunista, ecc. (Schaff e Sève 1975: 114).

A noi interessa questa discussione per mostrare come una questione di traduzione, sia collegata non soltanto con interpretazioni di ordine linguistico interne alla semantica e alla sintassi delle lingue in questione, ma sia invece anche connessa con simpatie di ordine ideologico che fanno travisare il significato dei termini e conseguentemente del testo in cui sono impiegati. Oggetto immediato e diretto della discussione è in particolare la traduzione dell'espressione *das menschliche Wesen* della VI tesi. In tedesco il testo di Marx in questione è il seguente:

Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum.

In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Sève traduce *Wesen* con "essenza", sicché il testo in italiano è il seguente (questa è anche la traduzione italiana della VI tesi nelle *Opere complete* di Marx e Engels (vol. V, 1972):

“Feuerbach risolve l’essenza religiosa nell’essenza umana. Ma l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali”.

Schaff sostiene che tale traduzione è errata. Questa traduzione non è accettata soltanto da Sève, ma anzi è quella generalmente ricorrente e convalidata dalla tradizione. Questa traduzione risale a Georgij V. Plechanov (1857-1918) ed è riscontrabile sia in tutte le successive traduzioni russe delle *Tesi*, sia in quelle francesi, italiane, polacche che si conformano all’edizione russa. Nelle traduzioni italiane delle *Tesi*, “*das menschliche Wesen*” è tradotto con “l’essenza umana”, tranne in quella delle Edizioni Rinascita, 1950: 77, dove è tradotta con “l’essere umano”.

Secondo Schaff, l’espressione suddetta deve essere intesa nel senso di “l’uomo reale”, “l’essere umano”, “l’individuo umano”, per cui si ottiene:

L’essere umano, l’individuo umano, è nella sua realtà l’insieme dei rapporti sociali. Schaff mostra come la traduzione di *das menschliche Wesen* con “l’essenza umana”, che sul piano ideologico comporta il mantenimento di una concezione astratta e idealistica dell’uomo, indichi, del resto, una cattiva conoscenza della lingua tedesca. Schaff si appella alle regole sintattiche del tedesco e fa notare, che, nella lingua tedesca, l’espressione *das Wesen*, se è seguita da un sostantivo al genitivo, significa “essenza”: per esempio, *das Wesen des Christentums* significa “l’essenza del cristianesimo”; se invece il sostantivo *Wesen* è preceduto da un aggettivo qualificativo, significa “essere”: così, *das christliche Wesen* significa “l’essere cristiano”; *das religiöse Wesen* significa “l’essere religioso”. Di conseguenza, *das Wesen des Menschen* e *das menschliche Wesen* hanno due significati diversi e non possono essere tradotti indifferentemente con “l’essenza umana”.

Più precisamente: secondo Schaff, *das menschliche Wesen* significa “l’essere umano in concreto” in contrapposizione all’“uomo in generale”, all’“uomo in astratto”; significa dunque “l’individuo umano”. Così, nella lingua tedesca, *das Wesen des Himmels* significa “l’essenza del cielo”, mentre *das himmlische Wesen* significa “un essere celeste”, e analogamente *das Wesen der Ausdehnung* (l’essenza dell’estensione) e *das ausgedehnte Wesen* (ciò che è esteso, *res extensa*) hanno due significati del tutto diversi.

Oltre che sulla base della sintassi della lingua tedesca, Schaff dimostra che *das menschliche Wesen* significa “l’essere umano”, “l’individuo umano concreto” analizzando anche l’uso della parola *Wesen* in Feuerbach e nell’*Ideologia tedesca di Marx e Engels*. Particolarmente indicativa in questo senso è l’uso di questa espressione nel passo di un’opera di Ludwig Feuerbach del 1845 in cui questi difende le sue idee contenute in *Das Wesen des Christentums (L’essenza del Cristianesimo, 1841)* contro le critiche mossegli da Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum (L’unico e la sua proprietà, 1845)*. Si tratta dell’espressione *das wirkliche, sinnliche, individuelle menschliche Wesen das religiöse, d.i. höchste Wesen ist*.

Qui la presenza degli aggettivi che precedono *Wesen* (*wirkliche, sinnliche, individuelle*) provano chiaramente che tale termine, così come qui è impiegato, conformemente alle suddette regole sintattiche, significa non “essenza”, ma “essere”, “essere particolare, concreto”. La traduzione dell’espressione riportata è perciò inequivocabilmente: l’essere religioso e supremo è l’essere umano reale, sensibile e individuale. Questa espressione di Feuerbach, secondo Schaff, è importante anche per un altro motivo, connesso al precedente: si può supporre che Marx avesse in mente proprio questo passo, quando, nella VI tesi, procedendo oltre Feuerbach che riconduceva l’essere religioso all’essere umano (reale, sensibile, individuale) affermava che questo essere umano è l’insieme dei rapporti sociali.

La discussione sulla traduzione della VI tesi sta ad indicare quanto sia importante, nella traduzione, rendersi conto dell’inganno dovuto ai “falsi amici di ordine semantico-ideologico”.

Lingua e nazione

Perdura, inoltre, il pregiudizio (ideologico) dell'unità linguistica come condizione della possibilità di esistenza della nazione, come uno dei contrassegni della nazione. Questa idea di un rapporto di corrispondenza, e di unità, fra lingua e nazione ha ben poco a che vedere con una visione scientifica delle cose, ma è un'idea "alle prese con la pratica politica", come si esprime L.-J. Calvet (1977), che ne esamina gli sviluppi a partire dal momento in cui con la Rivoluzione francese trova la propria piena affermazione.

Il ricorso al criterio linguistico come discriminante della nazionalità e l'idea di unità fra lingua e nazione, che esso presuppone, non sono soltanto prodotto del romanticismo e del romanticismo tedesco in particolare (Herder, Fichte, Humboldt), ma sono già presenti nella tradizione culturale greca e latina e sono anche riscontrabili nella narrazione biblica della divisione babelica (v. De Mauro 1970: 1-3, 267-273). Tuttavia essa diviene un'idea dominante capace di influenzare l'azione pratica e di avere un'incidenza storica, in seguito alla formazione dei primi stati nazionali e al diffondersi, nei diversi paesi, relativamente al diverso sviluppo della borghesia, della coscienza nazionale e della lotta per l'indipendenza e l'unificazione nazionale. Come tale, quest'idea della lingua quale contrassegno della nazione, che ideologicamente anticipa e in un certo senso capovolge il reale processo.

Proprio le vicende storiche della lingua italiana costituiscono la più palese confutazione della concezione della lingua nazionale come lingua parlata dall'intera popolazione nazionale, come frutto spontaneo del "popolo", e che pertanto si distinguerebbe dai dialetti, dai gerghi, dalle "lingue di élites sociali", che sono parlati invece da una parte limitata della popolazione. La lingua italiana, per secoli e per parecchio tempo anche dopo la formazione dello stato nazionale unitario, è stata adoperata soltanto in cerchie ristrette, quasi soltanto come lingua di dotti, e in occasioni particolari. Il primato politico e culturale della lingua italiana e il suo carattere, per secoli, di lingua prevalentemente letteraria, scritta, non popolare, appresa attraverso lo studio come una lingua morta, sono connessi – come Gramsci ha particolarmente contribuito a mostrare – con le particolari vicende dello sviluppo della borghesia italiana, con le particolari caratteristiche del ceto intellettuale italiano e con i particolari caratteri dell'ideologia dominante da essi rappresentata.

Parola letteraria e discorso indiretto libero

Affinché la scrittura acquisti valore letterario, divenga opera letteraria, bisogna che la parola si dia come *parola oggettivata*, distanziata, raffigurata come altra rispetto all'autore, e non come parola *oggettiva*, come sua parola diretta.

A differenza del discorso diretto e indiretto, in quello indiretto libero – presente soprattutto nel romanzo, ma ritrovabile anche, per esempio, nella *Divina Commedia* e nell'*Orlando furioso* (v. Pasolini 1972) – avviene una contaminazione del discorso dell'autore, in cui entra il discorso del personaggio e del suo punto di vista: la parola diviene a due o più voci, interiormente dialogica o polilogica. E ciò non è cosa da poco. Il discorso indiretto libero è una spia ma anche una pratica della messa in discussione del Soggetto e dell'Identità, del Monologismo, dell'Oggettività, del Significato, del Potere, con cui il discorso diretto e indiretto, che marciano i contorni della parola *propria*, *oggettiva*, sono collegati.