

Andrea D'Urso

Avec Rossi-Landi, dans les viscères omnivores de l'idéologie: pour une critique sémiotico-matérialiste de la critique philosophico-littéraire*

*Noi stiamo «nelle viscere del mostro», diceva José Martí. Ebbene, mangiamogliele.
Mangiare le viscere del mostro significa operare sui sistemi segnici fondamentali
che reggono una società: significa preparare ideologicamente la rivoluzione.*
Ferruccio Rossi-Landi, 1969

1) L'héritage de Heidegger dans la littérature et dans la réflexion théorique autour de la poésie: l'exemple Prigent.

Pour démystifier le mythe de ceux qui voudraient affirmer la mort de l'idéologie et pour mettre en évidence son caractère omnivore et toujours opérant, on pourrait prendre pour une preuve utile l'examen des tendances les plus diffusées dans la plus récente critique littéraire en France et qui peuvent être résumées ainsi: la spiritualiste, souvent même cachée sous un soi-disant agnosticisme; l'heideggérienne, servie à toutes les sauces dans ses variantes qu'on pourrait définir *nietzschéistes*, *blanchotlâtres* et *bataillolâtres*; la crypto-stalinienne qui ne dispense pas de trouver des auteurs et des critiques de dérivation dadaïste.

Étant donné qu'un discours omnicompréhensif est impossible et que le mélange entre la religion et l'idéologie ou entre l'idéologie et la politique est évident, dans ce contexte prend une importance particulière le courant "philosophique" qui remonte aux réflexions très enracinées en France de l'allemand Martin Heidegger, si bien qu'on ne peut pas nier la forte influence qu'il a exercée sur les philosophes et les écrivains qui, d'une façon ou d'une autre, se rattachent à lui.

Par exemple, Christian Prigent (1996) se place sûrement sur les traces de Heidegger, mais sa vision est enrichie de l'expérience existentialiste, avatar elle-même de la

* **Note de l'auteur/traducteur:** Ce texte résume et traduit un essai plus long et plus explicatif déjà paru en italien, auquel on renvoie pour tout approfondissement: A. D'Urso, *Poesia, filosofia, resistenza: «à quoi bon?» – Una lettura semiotico-materialista*, «Quaderni» n°23/2001-2005, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Lecce, 2006, pp. 235-271. Il prend ses mouvements à partir de l'analyse de l'idéologie, systématique et sans égal, qui a été donnée par la sémiotique de Rossi-Landi. Il s'agit, donc, d'une tentative de donner une application pratique de la théorie rossi-landienne dans le domaine de la critique littéraire, notamment heideggérienne, en usage en France, sans pourtant cacher les parallèles et les distinguos possibles avec d'autres auteurs: c'est surtout le cas d'un Bourdieu assez oublié en Italie aussi bien qu'en France, en ne considérant que la réflexion sur l'idéologie, bien que l'auteur de ces lignes travaille à présent sur une plus vaste comparaison à paraître entre le matérialiste italien et le sociologue français. Il faut enfin remarquer que la rédaction de cet essai précède la connaissance toute récente des développements portés sur la pensée du plus grand sémioticien marxiste, et sans doute le moins connu aussi, qui sont propres à A. Ponzio et A. Biancofiore (*Intorno ai «Criteri per lo studio ideologico di un autore» di Ferruccio Rossi-Landi*, «L'Ombra d'Argo» n°11-12/1987) et à F. Muzzioli (*Rossi-Landi et la théorie littéraire*, «Athanos» n°7/2003-2004 – voir la version dans ce même site, *Rossi-Landi et la littérature*). Cependant, sur la base des affinités qui concernent la méthode utilisée et les propos avancés, il est évident que l'application ici développée pose une autre empreinte dans le sillage théorique marqué par les recherches qu'on vient de mentionner. Par rapport au texte dont est tirée cette traduction, la bibliographie est réduite aux œuvres citées dans ce papier. **Notice biographique:** Andrea D'Urso, né à Maglie (LE) le 13/4/1981, licencié ès Langues et Littératures Étrangères en mars 2005 à Lecce avec un mémoire en Histoire du Mouvement Ouvrier sur le surréalisme français (mention publication), et actuellement doctorant à Sienne en Théorie de la Littérature. **Date de publication sur le site:** mars 2007.

phénoménologie husserlienne. En fait, Prigent se rattache à Jean François Lyotard (p. 20 et sqq.) qui parlait de «la fin de grands récits» (de la Bible à la cosmogonie, le marxisme en dernier), s'inscrivant ainsi dans le cadre désormais très diffusé de *l'idéologie de la non-idéologie*. Prigent se réfère de la suite à «la fin des utopies politiques et des avant-gardes qui croyaient y trouver une sorte de justification sociale à leurs irrégularités formelles», pour dire que parler dans une situation pareille d'*engagement* à la manière de Sartre «ne peut plus que faire rire» (Prigent: pp. 15-16). Cependant, il utilise dans le même temps le terme de «*parler faux*» de la vie ordinaire et «misérable», qui rappelle clairement la *foi mauvaise* sartrienne, tandis que le «certain geste sur la langue, à la honte d'être sans parole et assujéti» (idem: p. 17) qu'il faudrait lui opposer, est encore plus assimilable, à partir du nom, à l'*acte authentique* invoqué par Sartre, à travers son vocabulaire pseudo-marxiste qui caricature les concepts de *fausse conscience* et d'*émancipation* jadis proposés, lucidement, par Marx.

D'autre part, Prigent débute d'emblée par une formule très camusienne: «notre monde est un monde en manque de sens» (idem: p. 7); il ajoute que

L'objectif de la poésie est au moins autant de fixer ce non-sens du présent (d'en formuler l'informe) que de constituer du sens (de dire le monde *en clair*) [...]. Elle dit cette perte du monde dans la langue, cet arrachement, par la langue, de l'être parlant à la muette stupidité du monde (idem: pp. 37-38).

Mais pourquoi ne pas opposer à cette «muette stupidité du monde», plutôt, l'idée d'un monde-icône silencieux auquel il faut certainement répondre, mais sans oublier, en même temps, d'englober (et d'apprendre par) son silence, comme le suggère Caputo (1996: pp. 33-47)? C'est la proposition d'une *philosophie du silence* qu'il serait bon d'opposer au silence d'une philosophie de la complicité tacite, qui ne dit rien de neuf, mais qui continue à réitérer la mystification dans le domaine intellectuel.

Voilà pourquoi, selon Prigent, la science, la politique, la magie et la religion prennent le dessus – de là dériveraient les dégénération catastrophiques de la purification ethnique, de la xénophobie, etc. – sur ces questions auxquelles la poésie est incapable de donner des réponses apaisantes et claires, en accord avec «la volonté actuelle d'oublier la “modernité” en art et en littérature» (Prigent: pp. 8-10).

Si pour l'instant on peut laisser de côté la question de la modernité, il est indispensable d'affronter celle de la recherche d'un langage, car chez Prigent elle prend un caractère aussi important que controversé. En définissant la modernité comme «ce qui érode l'assurance des savoirs d'époque», le poète-philosophe se relie à Bataille, qui parle de «grandes irrégularités de langage», afin d'introduire la marque de la modernité de vivre «toute langue comme étrangère» et par conséquent, sa nécessité de «trouver une autre langue – une langue dont la “nouveau” perturbe le goût dominant et déplace les enjeux de l'effort stylistique» (idem: pp. 10-11). Cette *langue autre* est identifiée par Prigent

dans des formes bien évidemment imprévisibles. Dans des formes qui ne seront jamais que des trous d'indéfinition dans les formes sues, les images fixées, les codes appris, les objets labellisés “littéraires”. Des formes qui feront difficultés et rupture parce qu'elles décideront justement d'une impossibilité de clore, de conclure, voire de faire “œuvre”. Des formes qui mettront à chaque fois la littérature en crise. Des formes qui seront quelque chose comme le nom de cette inquiétude qui pousse à ne pas se contenter de l'expérience du monde telle que la fixe la langue que nous parlons ensemble mais à re-présenter et à piéger cette représentation – à la *refaire* (idem: pp. 19-20).

Par ailleurs, ces remarques iconoclastes, dirigées contre la fausseté et la fugacité des images, surtout télévisées, de la société du Spectacle, sont reliées à «une forme de résistance à la dévotion aliénée aux “images” (à la subtilisation du “réel” dans “l'image”) qui est sans doute la marque propre de notre modèle culturel» (idem: pp. 24-25).

Tout cela (l'iconoclastie, le concept «de faire œuvre», le fait de mettre «à chaque fois la littérature en crise») semblerait trouver une large application dans les différentes tendances littéraires du XX^e siècle: il suffit de songer au mouvement le plus nihiliste – Dada – et au plus bouleversant du sens ordinaire (et non seulement) – le surréalisme – tant et si bien qu'il serait même limitatif de considérer la poésie en tant qu'action qui donne du sens à l'insensé, comme le veut Prigent, vu qu'elle peut devenir, chez les surréalistes précisément, quelque chose de plus complexe, un procédé qui se rattache à l'*Aufhebung* hégélienne, comme destruction, conservation et dépassement du sens à la fois. Cependant, certaines précisions critiques à propos de la vision de Prigent sont indispensables.

2) Langue, langage, réalisme artistique, avant-gardes et critique de l'idéologie: Rossi-Landi vs Prigent.

Avant tout, le mot *modernité* – qui introduit une référence à Baudelaire (idem: p.11) et qui, ne se bornant pas à la littérature ou à l'art, a une dimension sociologique plus ample et plus complexe, comme le fait voir l'étude de Benjamin (1974) dont on a amplement traité ailleurs (D'Urso 2006b) – semble être utilisé par Prigent dans une signification plus stricte, à la place de toute avant-garde, et c'est ce qui pourrait expliquer le discours relatif à la recherche d'une langue nouvelle. À ce propos, il vaudrait mieux reprendre la leçon du sémioticien matérialiste Rossi-Landi et parler de *langage* plutôt que de *langue*.

En s'opposant au réalisme artistique en tant que moyen de la classe dominante de reprendre son idéologie par un langage simple, direct et peu chargé de *sur-significations*, les avant-gardes recherchent un langage nouveau, souvent peu direct et complexe, qu'on a du mal à comprendre (Rossi-Landi 1967: pp. 101-104). La *théorie du réalisme artistique* de Rossi-Landi se complète en effet par la *théorie de l'information*, afin de déceler le rapport dialectique entre l'art et l'idéologie, puisque la classe au pouvoir, qui a le contrôle de l'émission et de la circulation de l'info, rend les messages (même artistiques) assez redondants et peu brouillés pour qu'ils soient aisément assimilés sans altération, déterminant ainsi ce caractère réaliste de l'art; alors que les messages qui s'opposent à l'idéologie dominante, autrement dits anti-réalistes, impliquent un (dé)codage difficile, à cause d'une quantité supérieure d'info, d'une redondance réduite, d'un énorme brouillage provoqué par les forces réactionnaires et conservatrices, et du *renouveau communicationnel* qui marque l'inspiration sociale, antibourgeoise et révolutionnaire des avant-gardes (idem: pp. 98-109). Mais il n'en reste pas moins que ces mêmes avant-gardes prennent un caractère réaliste, soit par la capacité de l'idéologie dominante à intégrer le nouveau, soit parce qu'elle commence à vaciller et qu'une nouvelle situation sociale est en train de se créer, avec un renouvellement des idéologies dominantes et des techniques avant-gardistes subversives (idem: pp. 108-109)¹.

¹ Il est important de remarquer que pour Rossi-Landi le caractère révolutionnaire et donc antibourgeois et anti-réaliste de l'avant-garde n'est pas en question: «l'avant-garde *ne saurait pas* être réaliste, *se présentant en tant qu'avant-garde*. (Si elle se présente ou est acceptée comme réaliste, c'est une pseudo-avant-garde, normalement au service explicite ou inconscient de l'idéologie dominante). Cela veut dire que les messages de l'avant-garde ne sont pas destinés à être décodés comme représentatifs de l'idéologie dominante» (Rossi-Landi 1967: p. 105). Sans infirmer l'analyse rossi-landienne et ses conséquences, néanmoins cela ouvrirait la nécessité de faire avec Rossi-Landi ce qu'il suggère de faire avec chaque auteur (Rossi-Landi 1985), à savoir le placer dans son contexte de *reproduction sociale* qui est celle que l'a poussé à écrire ce qu'il écrit. D'ailleurs, la manque ou l'insuffisance d'exemples n'explique pas de quel point de vue se pose-t-il, ou macro-historique ébauchant une théorie générale de l'avant-garde (qui semble toujours ce qu'il préfère), ou micro-historique considérant les cas concrets, dans tous les deux hypothèses en faisant de la dégénérescence une simple question de temps. On cour, en somme, le risque d'impliquer inconditionnellement un renouveau social dans chaque entreprise avant-gardiste de renouveau esthétique, soit de tenir pour révolutionnaire tout l'art contemporain *a priori*. On a déjà remarqué ce problème par rapport à la position exprimée dans le manifeste écrit par Breton et Trotsky (D'Urso 2006a: p. 113). Il y a des affinités et des différences: en bref, on peut dire que la rigueur rossi-landienne au sujet de l'esprit

En outre, chez Rossi-Landi la *caractérisation réaliste* de l'art ne concerne pas la *structure intrinsèque* des messages artistiques au moment de leur confection, où on peut employer des matériaux propres à l'idéologie dominante – donc réalistico-bourgeois eux-mêmes – pour les acheminer dans le but d'un nouveau communicationnel; bien au contraire, elle concerne leur phase de *circulation* et le moyen de leur décodage dans une situation historico-sociale définie (idem: pp. 105-108). Cette dernière partie est apparemment la plus critiquable de la théorie rossi-landienne, en ce sens qu'il faudrait considérer aussi le rôle que jouent l'inconscient et/ou la volonté précise de l'artiste dans la création de l'œuvre-message-marchandise. Mais à bien y regarder, on n'échappe pas à l'analyse lucide du sémioticien italien: l'interprétation au sens réaliste de l'œuvre d'art est liée au *relativisme idéologique* de la réalité historique et sociale donnée².

Afin d'exemplifier l'approche principalement théorique de Rossi-Landi, on peut l'appliquer au cas du futurisme et le développer: le futurisme italien, en tant que mouvement d'avant-garde (du reste avec un certain nouveau communicationnel) s'intègre parfaitement dans l'idéologie dominante du moment, le fascisme³; le futurisme russe (de Majakovskij en particulier), entre incompréhensions et véritables hostilités de la part de la classe révolutionnaire elle-même, montre le parcours tragique qui a réduit dans l'URSS stalinienne les avant-gardes en arrière-gardes de la contre-révolution⁴. Le *réalisme socialiste* est du reste l'exemple de ce nouveau social qui est accompagné d'une compréhension de plus en plus grandissant (d'abord spontanée, ensuite "travaillée" d'en haut dans des buts idéologiques) du code de l'avant-garde, qui finit ainsi par perdre son caractère indépendant et révolutionnaire, en se pliant aux impératifs de la nouvelle classe dominante et en devenant "réaliste"⁵.

Pour revenir à Prigent, sa faille déjà vaguement perceptible se révèle quand il affirme

(socialement) révolutionnaire de l'avant-garde semble bâtie sur l'exemple du surréalisme, bien qu'il ne l'ait jamais mentionné explicitement; cependant, Rossi-Landi semble parler de l'art d'avant-garde comme s'il était, déjà et forcément, comme il *devrait être* (conçu), alors que Breton et Trotsky disent qu'il *doit être* révolutionnaire, ne serait-ce pour la nécessité d'atteindre à son indépendance dans une époque de réaction et sous l'étouffement social qui ne lui donne aucune issue.

² En d'autres termes, si on voulait considérer l'intention de l'artiste de présenter son œuvre comme "réaliste", en faisant abstraction de la volonté de la part de l'idéologie dominante d'imposer sa propre vision du monde et de la réalité, donc de ce qui est réaliste (en art aussi), il y aurait deux cas: le premier, où l'œuvre est effectivement acceptée comme réaliste – autrement dit en termes sémiotiques, les univers du discours de l'artiste et de la classe dominante coïncident – ferait songer au concept gramscien d'*intellectuel organique*; le second, où les univers du discours divergent et où l'œuvre n'est pas acceptée comme réaliste, correspondrait à la définition rossi-landienne d'art non réaliste, quoiqu'elle soit l'opinion de son auteur. Le néoréalisme cinématographique italien s'adapte sans doute à cette condition: ses animateurs veulent ouvertement faire un art réaliste, à savoir utiliser des matériaux réalistes, mais dans l'intention précise de critiquer le pouvoir. Que les résultats soient en accord avec ces propos, sans devenir de nouveaux instruments de l'idéologie dominante, ça c'est une autre paire de manches!

³ On peut parler d'une véritable intégration réciproque si on considère le mélange nécessité avant-gardiste de rompre avec la tradition littéraire, d'un côté, et théories du surhomme, irrationalistes et national-impérialistes du fascisme, de l'autre. Il suffit de songer au fait que les avant-gardes expressionniste et futuriste se présentèrent dans les revues dont les directeurs étaient liés aux différentes orientations du fascisme: voir «Il Regno» et «Idea nazionale» de Corradini; «900» de Bontempelli et Malaparte; «Il Selvaggio» de Maccari; «La Voce», «Lacerba» et «Leonardo» animées par Prezzolini, Soffici et Papini. De sorte que le futurisme, qui fournissait le fascisme et la rhétorique mussolinienne de nouveaux mythes modernes, devenait à son tour, et de plus en plus, un instrument du nouveau régime, de sa propagande et de l'exaltation de la réalité présente.

⁴ On renvoie à Trockij 1973 pour un aperçu critique *in fieri*, et à Moscato 1995 pour un bilan *a posteriori*.

⁵ Il est convenable de traduire ce que Rossi-Landi (1967: pp.103-104) dit à l'égard du *ждановisme*, ceci étant un des exemples explicites de son discours: «le pouvoir politique impose par la force, et l'élimination de tout brouillage des canaux, et la redondance du message; et l'isolement intérieur et extérieur réduit la perturbation au minimum. Le résultat est la lourdeur de ce type de réalisme, sa répétitivité, son refus de toute expérience nouvelle; et c'est le résultat qu'on atteint dans un milieu à fort contrôle policier sur les canaux, et sur le codage et décodage même» (Rossi-Landi garde la distinction propre à la théorie de l'information entre le *brouillage* provoqué volontairement et l'embrouillage involontaire, aléatoire, en d'autres termes la *perturbation* justement ou le bruit tout court, qui pourtant prête à confusion par le sens qu'il prend ailleurs en tant que redondance d'info).

que «Face à cette précipitation irréfléchie et aliénée, *poésie* n'est rien d'autre que le nom d'une autre saisie du réel» (Prigent: pp. 25-26). Mais, jusqu'ici, chaque interprétation, visionnaire, idéaliste, surréaliste, imaginative, fantaisiste, est encore possible grâce au terme vague de «saisie». Malheureusement, Prigent ajoute que «*Poésie* est le nom d'un *réalisme*» (ibidem). Le caractère hölderlinien et même heideggérien de Prigent est souligné par plusieurs éléments. Avant tout, il enferme la poésie dans la cage étouffante de cette vision réaliste en la reliant au moment circonstanciel et en écrasant toute ouverture en dehors d'un temps fixe et fixé (idem: pp. 35-36):

la poésie affronte un présent: rien d'autre que le présent (contre la rumination nostalgique, la projection utopique, la peur du nouveau et la détestation du moderne), mais tout le présent (son surplace insensé – qui frustre douloureusement le désir du sens),

ce qui signifierait sans aucun doute jeter à la poubelle Nerval, Baudelaire, Rimbaud...

De plus, cette citation, surtout dans sa partie finale, démontre qu'à ce stade-là on est encore dans le tracés camusien qui, mêlé à la leçon heideggérienne, devient besoin de raison. Cela sera aussi à la base d'une autre question: celle de l'*Identité* qui se déguise en Raison politique, utilitariste, nécessaire, intégriste. Pourtant Prigent reconduit la poésie à la *Rhétorique* – de là la référence à la *Dichtung* allemande – qui serait ainsi «le nom des techniques qui *durcissent* et qui font *durer* cette résistance» (idem: p. 27). Il est intéressant d'évoquer à ce propos l'opération contraire de Michel Beaujour (1999), qui place du côté opposé à la Rhétorique, le *Terrorisme littéraire*, des auteurs concernés par le surréalisme comme Breton, Leiris, Paulhan, Michaux et Bataille, ce dernier cité par Prigent lui-même. Qui a raison? Certes, il serait difficile d'appliquer la vision de Prigent à une certaine poésie, voire à toute poétique.

3) Pénombres dans le monde des signes: confusions, intégrations et complications entre rhétorique et politique.

De cette conception de la *Dichtung*, très chère à Hölderlin, dérive la justification de cet hermétisme de la poésie qui construit, en face de l'obscurité de ce monde, une obscurité homologue, au lieu de chercher à rendre le monde lisible, ce qui signifierait, selon Prigent (pp. 38-39), trahir son but – à savoir la vérité⁶. De là, et plus particulièrement du rôle de la *Dichtung* dans le rapport entre l'homme et la langue, et en ce qui concerne «le désir d'une alliance nouvelle avec le monde» (idem: p. 18), se révèle avec évidence le caractère heideggérien de la problématique du rapport entre l'Homme et l'Être auquel celui-là aspire, tandis que celui-ci le précède toujours, l'enveloppe, le domine, lui obscurcit la vision. Chez Heidegger, ce que Prigent appelle «langue» s'inscrit dans la dimension de cet Être maître de l'identité ultime et absolue, et que les philosophes du langage nomment le “paradigme de Parménide”.

Voilà, donc, que pour Prigent la poésie devient «le lieu névralgique d'exposition et de traitement de cette contradiction qui structure le parlant. [...C'est] un lieu d'indécision, un espace d'indétermination du sens» (idem: pp. 18, 39), alors qu'une fois de plus il conviendrait de parler de langage en général et non pas de langue, de poésie, de prosaïsme, de prosodie, de rhétorique. D'autant plus que c'est Prigent lui-même qui donne l'occasion de ces précisions, puisqu'il semble enfin mêler poésie et littérature, sans plus clarifier s'il considère la première

⁶ *Dichtung*, obscurité du monde, obscurité homologue de la poésie? Où est la lumière, alors? Dans cet Être éblouissant évidemment qui domine tout dans la vision philosophique de Heidegger, et qui a fasciné Prigent aussi, jusqu'à l'aveuglement. Même procédé en ce qui concerne la vérité, absolue, identique, détenue par cet Être seulement, qui la confère selon son bon gré aux maîtres élus, à savoir les poètes, qui deviennent ainsi les prêtres et les gardiens de cette illumination.

comme une sous-catégorie stylistico-formelle de la deuxième, à savoir la *lyrique*, ou si, par contre, celle-là est retenue pour son élan lyrique dépassant toute forme littéraire spécifique, à savoir le *lyrisme* en général.

Autre évidence que la polysémie est une propriété du langage et non pas de la littérature ou, plus strictement, de la poésie: Prigent reproduit et contraint ce qui arrive dans le monde des signes, considéré dans sa totalité, dans le cas particulier de la littérature, en ne pouvant éviter par conséquent, des références à la politique, champ de l'idéologie et donc des signes par excellence⁷. Pour Prigent, la vacillation du sens s'identifie alors à la démocratie et, qui pis est, la poésie est considérée comme la représentation de cette démocratie dans le domaine littéraire: «Dans les obscurités, la difficulté, la cruauté de la poésie (dans ses pointages du Mal et dans sa résistance à la détermination a priori du Sens) devraient pouvoir s'énoncer allégoriquement quelques motifs du choix démocratique» (idem: pp. 40-41).

Cette affirmation demande des précisions. Est-elle une autre façon de déguiser et de justifier l'ontologie de Heidegger? Avant tout, la question ainsi posée devrait réclamer la problématique sémantique des procédés (sociaux) de la formation du sens qui, il faut le confirmer, concerne tout le langage et non pas le langage poétique tout court, et ne peut pas se détacher d'une analyse critique de la distribution du pouvoir, pas seulement médiatique, dans la société – une approche dont la perspective de Prigent est totalement dépourvue. De là dériverait en outre la définition du rôle des intellectuels et des avant-gardes par rapport à la classe dominante. Enfin, il faudrait expliquer quel est le sens de cette “démocratie poétique” évoquée par Prigent et s'il est exact d'en parler en ces termes. Cela dit, on pourrait plutôt expliquer les liens entre la “langue” et la position sociale en considérant le langage comme l'*arène* de la lutte des classes (Bakhtine: p. 136), dans laquelle se détermine la polysémie du sens, selon les intérêts, les significations et les interprétations diverses, auxquels même un poète ou un philosophe – en tant qu'hommes – peut être *idéologiquement* lié. «La lutte de classes, c'est aussi la lutte idéologique menée sur un terrain linguistique» (Ponzio 1992: p. 218). À propos de la philosophie, avec une vision plus limitative et séparatiste que celle de Rossi-Landi, Althusser (1969) disait également qu'elle est la lutte des classes dans la *théorie*.

La limite de la proposition est admise par Prigent lui-même: «Certes, l'histoire contemporaine a montré que le choix inverse était tout aussi possible» (Prigent: pp. 41-42), et il cite le choix politique de Pound et de Céline, mais il y en aurait d'autres – que dire, par exemple, de Maurras, Brasillach et Drieu La Rochelle?

Bien que, voulant poursuivre jusqu'au bout son raisonnement, Prigent dise que Céline «traite d'un côté le Mal [...] et, de l'autre, s'évertue à le *soigner*» (ibidem), son exemple est révélateur. En bon heideggérien, Prigent ne considère pas que les pamphlets de Céline qui incitent à la haine antisémite sont précisément la réitération d'une opération heideggérienne dont on vient de parler: la recherche d'une identité, ou mieux de l'*Identité*, contre l'*altérité*, c'est-à-dire l'ouverture à l'*autre*, à la polysémie du langage comme à la diversité des hommes. Que serait l'équation célinienne, rappelée par Prigent, «Mal=Juif», ou l'équation collatérale du nazisme “Pureté=Aryen”, sinon une réduction de l'imprenable multiplicité sémantique des mots à un Sens singulier?

4) Bourdieu vs Heidegger. Affinités avec Rossi-Landi.

Sans vouloir simplifier les choses, on pourrait admettre que ce n'est pas par hasard que le projet nazi a eu un point en commun, tragique, avec la philosophie de Heidegger, tant et si bien que ce dernier a été attiré par celui-là jusqu'à s'y compromettre. À l'appui de cette

⁷ La tradition sémiotico-matérialiste considère l'idéologie comme inséparable des signes, mais moins pour une *identité* complète, comme le voudrait Bakhtine (pp. 121-127) que pour une *dépendance* réciproque, comme le précise Rossi-Landi (1982: p. 201); de là l'affirmation formulée ci-dessus qui peut sembler trop expéditive.

affirmation on peut citer l'essai de Bourdieu (1989) sur l'ontologie politique de Heidegger. En effet, cet ouvrage, qui est sans doute le plus oublié parmi ceux de l'éminent sociologue français disparu en 2002, pourrait être jugé, avec beaucoup de précautions et les distinguos nécessaires, quasiment rossi-landien dans son intention de dénoncer et de démystifier la soi-disant non-implication politique de la philosophie ontologique de Heidegger qui, par ailleurs, est soutenue, perpétuée et ratifiée par ces «gardiens de l'orthodoxie de la lecture» et «leurs silences hautains» (idem: p. 8). Bourdieu précise que considérer Heidegger seulement dans l'espace politique seul, ou dans celui de «l'histoire relativement autonome de la philosophie» (idem: p. 13) est une erreur, alors qu'il faudrait analyser la dualité de l'ontologie de Heidegger, que Bourdieu ramène, par sa catégorie de *l'habitus*, à une opération pratique dans le cadre de l'homologie entre politique et philosophie.

Là, le discours de Rossi-Landi (1982)⁸ serait plus articulé. D'abord, il fait la distinction plus exactement entre *fausse conscience*, *faux penser* et *fausse praxis* (§2.3): aucun de ces termes n'est exempt d'idéologie et les deux premiers de la triade – bien que le second implique un degré supérieur de conscience et de rationalisation par rapport au premier et même la présence du langage – concernent une séparation de la praxis et donc une division de la nature globale de l'homme en tant que *conscience-praxis dialectique* (§§2.3.4-2.4.2)⁹ qui perpétue ainsi l'*aliénation* de la situation humaine (§2.1), par la pratique de la *reproduction sociale* (§1.3) et de l'idéologie, soit du faux penser, comme de véritables *programmations* pour un *projet social* (§3.1). Il est clair que la voie pour s'en sortir se place sur le même terrain, mais par une *pratique désaliénante* qui veut la réunion du penser et de la conscience à la praxis qui leur correspond, dans une opération pratico-sociale (idem: p. 131), à savoir un *projet révolutionnaire* (§3.4), opposé aux idéologies conservatrices qui tendent à se présenter comme non-idéologiques (§3.3).

Revenant au parallèle avec Bourdieu, Rossi-Landi préciserait qu'une pensée philosophique plus ou moins organisée, donc au haut niveau de conscience, au caractère intensément linguistique et systématisée en théorie – ce qui est le *stade suprême* de l'idéologie, si bien qu'on peut parler d'idéologie philosophique (§2.9) – a déjà, en dépit éventuellement de sa négation même (§3.3), une conséquence "politique", pratique, qui est de conserver l'état des choses, en tant que moyen de *planification conservatrice* de la société, et de le faire accepter quasi inconsciemment au lecteur par une métaphore qui déguise l'idéologie sous-tendue (cf. les remarquables références démystificatrices sur les métaphores idéologiques des philosophies de Kant et de Hegel; §2.9.3). De plus, il faudrait y ajouter sa dénonciation de l'idéalisation de la pensée en général et des séparatismes adoptés au sein de ces *constructions idéologiques suprêmes*, dont les Sciences et la Philosophie ainsi conçues font partie.

De fait, en retraçant l'idéologie allemande à travers les essais de Spengler, Jünger, Sombart, Niekisch et Spann, Bourdieu (§§1-3)¹⁰ souligne précisément le double caractère "séparatiste", quasi-auto-référentiel, de la philosophie de Heidegger, face à la dimension pratique et aux auteurs susnommés, même si ces derniers sont à la base de sa réflexion, tant et si bien qu'il a souvent été placé à côté de Marx plutôt que des théoriciens de la «révolution conservatrice» (§5). C'est ainsi qu'il engendre «l'*illusio* proprement philosophique» qui implique une «rupture radicale», un véritable «seuil ontologique» entre politique et

⁸ On indiquera entre parenthèses les chapitres ou les paragraphes (§) de cet essai auxquels on se réfère.

⁹ Il faut dire au moins en passant que l'analyse de Rossi-Landi est très approfondie, tant qu'elle propose une classification soigneuse de tous les aspects, et de la fausse conscience, et de l'idéologie comme faux penser, qu'ici on ne peut pas élucider.

¹⁰ Étant donné que les citations sont tirées de l'édition italienne et qu'elles sont incorporées dans une synthèse générale de cet essai, dans le texte on indiquera entre parenthèses non pas la page, mais le chapitre (§) où elles sont contenues, comme on l'a déjà fait pour Rossi-Landi.

philosophie, par un «idiolecte philosophique» capable d'imposer une séparation nette, une *césure* (§1): entre le «langage ordinaire» ou le «sens commun» et ses significations, entre l'univers politique et ses implications pratiques, entre l'aveu explicite d'une idéologie et la responsabilité relative qui en dérive (§4), grâce aussi au déguisement stylistique par la mise en forme choisie, où la forme s'empare de la substance, et le respect de cette forme sauvegardée par une «lecture interne» (§5). Il s'agit d'une véritable «*censure*» (§4), à savoir la (*dé*)*né*gation de l'intérêt qu'elle exprime et des fantômes sociaux qui l'ont engendrée (§5).

Elle n'autorise aucune interprétation critique et elle fait apparaître le sens ultime, la «vérité objective» de l'expression, comme un tabou: en effet, cette forme au langage spécial admet seulement l'autocorrection, soit une sorte d'«auto-interprétation» (§6) qui ramène tous les mots au loin des déviations qu'ils évoquent eux-mêmes et à un sens unique, identitaire, conséquence lui-même de l'ontologie – enfin, *politique* – heideggérienne. D'après Bourdieu, cette dernière aboutit à l'anéantissement nihiliste (§§4-6): celui de la réconciliation par le langage entre l'Être et la pensée, dans le silence; celui de l'aliénation de l'ouvrier «aliéné» dans le *Führer* qui le libère de la liberté; celui du soin (*Sorge*) et de l'assistance sociale (*Sozialfürsorge*) dans la procuration d'assistance (*Fürsorge*) à l'Etat; celui de la culture académique dans la figure d'un *Führer de la philosophie* que le recteur nazi n'a pas atteint.

Une fois de plus il est bon de rappeler la leçon de Rossi-Landi (1969): le politique, c'est lui-même le fondement des choses. Si on oublie cela, on peut avoir beau parler, même d'une façon soutenue comme le fait Prigent (p. 42), contre «l'ignoble acharnement» de Céline, on ne l'emportera jamais sur la poésie de son «télégramme émotif», on pourra d'autant moins l'interpréter par rapport au contexte historico-social donné, et, dans ce cas spécifique, par rapport aux libelles antisémites qui l'accompagnent en complément.

5) De l'ontologie totalitaire à l'altérité matérialiste.

Du reste, cet ignoble acharnement de Céline ne se distingue pas beaucoup de l'exorcisme opposé de Michaux, acharné contre l'abjection de ce monde, par la réaction quasiment physique de rejet, qui passe par la parole (poétique), afin d'exorciser les souffrances de la vie ou, à la manière de Prigent, pour «soigner» le Mal: comme Céline, mais avec la différence non négligeable que Michaux ne cherche pas un bouc émissaire, et donc il ne s'abandonne pas à l'Identification prônée par Céline dans ses pamphlets. Par son refus du sens heideggérien d'«habiter en poète», Michaux se rapproche plutôt d'un autre disciple critique de Heidegger, Lévinas (1948), avec qui on sort de l'ontologie heideggérienne pour s'ouvrir à l'*altérité*, bien que religieuse encore. Dans ce contexte, on n'a pas le temps d'illustrer le parcours complexe qui conduit péniblement à ce concept et au cours duquel on peut trouver aussi bien des disciples du maître (comme Löwith et Gadamer) que des marxistes (tels que Habermas et Marcuse, outre les noms cités par Bourdieu: pp. 136-137) qui ne sont pas, eux non plus, entièrement dispensés du partage de l'héritage du philosophe allemand.

Quant à Prigent, en dernière analyse, il se situe d'un côté dans le sillage de Heidegger et de l'autre dans celui de Nietzsche: lorsqu'enfin il affirme que «de formaliser ce qui disparaît [...] c'est la poésie» (Prigent: p. 51), il semble reprendre l'idée des deux philosophes selon laquelle Dieu est mort, et leur conception des poètes qui, comme des prêtres, gardent la trace de Dieu en fuite. Mais suffit-il de relier la poésie à Dieu pour en donner une définition? Et comment peut-on expliquer une certaine poésie athée? Ou mieux: serait-il convenable, sinon loyal et respectueux, d'appliquer cette conception à ces poètes qui ne prouvent aucun plaisir à être considérés comme des prêtres?

En s'appuyant sur les analyses proposées, on ferait mieux de s'écarter définitivement de toute métaphysique, de considérer que c'est *la matière* qui fuit, changeante et polymorphe comme le sable dans les formes diverses que l'homme lui donne pour chercher à fixer

l'indéfini, là où le langage est la *materia signata* (Caputo: pp. 67-87). Il faudrait alors recommencer à parler de la matière comme de ce qui ne se laisse pas réduire à l'identité et qui réunit sur la base d'une altérité commune et irréductible, dans le cadre d'un nouvel humanisme (Ponzio 1996), et définir le rôle qui y joue le *matérialisme dialectique*, même en tant que pratique de la démythification remettant en question l'idéologie de la mort des idéologies. En somme, il faut reprendre et mettre à profit – même dans le domaine de la critique littéraire, pour la compréhension des tendances qui se mêlent avec le projet d'asservissement ou de libération de l'homme – l'enseignement de Rossi-Landi qui rappelle la puissance de la *production* matérielle humaine, même quand il s'agit de travailler *sur* et *avec* le langage.

Références bibliographiques

- Althusser, Louis
1969. *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero
- Bakhtine (Bachtin), Michail Michajlovič et Vološinov, Valentin Nikolaevič
1999. *Marxismo e filosofia del linguaggio* (1929. *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologičeskogo metoda v nauke o jazyke*), tr. it. Margherita De Michiel, Lecce, Piero Manni
- Beaujour, Michel
1999. *Terreur et Rhétorique. Breton, Bataille, Leiris, Paulhan, Barthes & Cie. Autour du surréalisme*, Paris, Éditions Jean-Michel Place
- Benjamin, Walter
1974. *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (1969. *Charles Baudelaire*), éd. et tr. fr. Jean Lacoste, Paris, Payot (nouvelle éd. 2002)
- Bourdieu, Pierre
1989. *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger* (1988. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*), tr. it. Girolamo De Michele, Bologna, Il Mulino
- Caputo, Cosimo
1996. *Materia signata. Sulle tracce di Hjeltslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Bari, Levante
- D'Urso, Andrea
2006a. «Breton e Trotsky. Arte, rivoluzione e libertà», *ERRE – Resistenze Ricerche Rivoluzioni* n°18, aprile/maggio 2006, pp. 111-114
2006b. «Benjamin interprete di Baudelaire», *Quaderni* n°23/2001-2005, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Lecce, 2006, pp. 203-234
- Lévinas, Emmanuel
1948. «La réalité et son ombre», *Les Temps Modernes* n°38, pp. 771-789
- Liotard, Jean François
1981. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979. *La condition postmoderne*), tr. it. Carlo Formenti, Milano, Feltrinelli
- Moscato, Antonio
1995. *Intellettuai e potere in URSS. Bilancio di una crisi*, Lecce, Milella
- Ponzio, Augusto
1992. *Production linguistique et idéologie sociale* (1973. *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione – nouvelle éd. 2006*), éd. et tr. fr. Augusto Ponzio, Candiace, Éditions Balzac
1996. «Introduzione. La questione della materia», in Caputo 1996, cit., pp. 9-16
- Prigent, Christian
1996. *À quoi bon encore des poètes?*, Paris, P.O.L.
- Rossi-Landi, Ferruccio
1967. «Significato, ideologia e realismo artistico», in *Semiotica e ideologia*, cit., pp. 71-109
1968. *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani (5^{ème} éd. 2003)
1969. «Dialettica e alienazione nel linguaggio», in *Semiotica e ideologia*, cit., pp. 210-294.
1979. *Semiotica e ideologia* (1972), Milano, Bompiani (3^{ème} éd. 1994)
1982. *Ideologia* (1978, Milano, ISEDI), Milano, Mondadori (3^{ème} éd. Roma, Meltemi, 2006)
1985. *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*, Milano, Bompiani (nouvelle éd. 2006)
- Trockij, Lev
1973. *Letteratura e rivoluzione* (1923. *Literatura i revolucija*), éd. et tr. it. Vittorio Strada, Torino, Einaudi