

Sociologia, semiotica e critica filosofico-letteraria Ideologia dell'arte e arte dell'ideologia da Rossi-Landi e Bourdieu ad oggi

Andrea D'Urso
Università del Salento

Abstract

Questo studio propone d'integrare la riflessione teorico-filosofica e l'approccio semiotico-sociologico all'interno della teoria della letteratura, mostrando le convergenze inesplorate tra la critica di Bourdieu nei confronti dell'ontologia di Heidegger e le analisi di Rossi-Landi sulla filosofia e l'ideologia in generale, dando inoltre degli esempi concreti di applicazione e dei prolungamenti ulteriori della metodologia proposta per la critica dell'ideologia nei discorsi sull'arte e la letteratura.

Parole chiave

Rossi-Landi, Bourdieu, Prigent, marxismo, avanguardia

Contatti

andrea.durso@unisalento.it

1. Teoria della letteratura e critica dell'ideologia: introduzione al problema

Questo saggio è un rifacimento, con eliminazioni, aggiornamenti e aggiunte, di un testo che non ha avuto una reale diffusione, se non quella di una sua sintesi in francese.¹ Allora si trattava di rispondere all'uso sconsiderato di una matrice heideggeriana nella riflessione sulla poesia, che imperversava in Francia quanto in Italia.² Oggi che sembra si ritorni finalmente a parlare dell'ideologia e si rivede l'illusione post-modernista della lyotardiana «fine delle ideologie», per scoprire con sorpresa quanto essa stessa fosse un discorso ideologico, si tratta di dimostrare l'attualità del pensiero di Ferruccio Rossi-Landi, mai caduto in simili trappole, neanche nel momento delicato della crisi del materialismo storico-dialettico negli anni '80.³ Ma non ci soffermeremo sulle analisi dell'*omologia della produzione (e riproduzione) linguistica e materiale* e dell'alienazione che abbiamo potuto reintrodurre di recente in Francia.⁴

Piuttosto, tale rifacimento, nell'ottica delle aspirazioni che la rivista *Enthymema* si pone, sulla scia della lezione di Franco Brioschi, intende mostrare un'inesplorata convergenza della semiotica rossi-landiana con la sociologia di Bourdieu, proprio nel loro possibile uso all'in-

¹ Cfr. nella bibliografia i nostri articoli del 2005 e del 2007.

² Due aneddoti possono illustrare bene il nocciolo della situazione. Nel 2003, mentre seguivamo a Lille un corso universitario sulla "Resistenza della poesia nel XX secolo", che riecheggiava evidentemente il titolo del libro di Nancy del 1997 – con una bibliografia che includeva anche il Pinçon del 1999 (ma si veda anche l'altro volume dal titolo heideggeriano del 1998) e il Prigent del 1996 (il cui saggio è preso, più avanti, come oggetto della presente discussione) – lo stesso Nancy teneva delle conferenze a Lecce, invitato da alcuni filosofi dell'Ateneo salentino. A Siena, nel 2007, Mireille Calle-Gruber interrogata da noi sull'uso *à la Nancy* che faceva del concetto di «resistenza della poesia», non ha potuto celare la sua appartenenza alla cerchia di amici e collaboratori del filosofo...

³ Cfr. in particolare la sua rivista *Ideologie* (1967-72), *Semiotica e ideologia* (1972, 1979²), il capolavoro ancora insuperato *Ideologia* (1978, 1982²) ed anche *Metodica filosofica e scienza dei segni* (1985).

⁴ Cfr. i nostri articoli del 2011 e del 2012.

terno della teoria della letteratura in chiave di una critica dell'ideologia sottesa alla riflessione filosofico-letteraria, peraltro a partire dagli usi incondizionati di un certo heideggerismo, ai quali si oppone più o meno apertamente lo stesso Brioschi. Pertanto proponiamo uno studio che vada dalla critica di Bourdieu della fine degli anni '80 contro Heidegger alla già precedente critica di Rossi-Landi della filosofia in toto nel corso degli anni '70; e così, da un esempio rappresentativo del neo-heideggerismo nel campo della riflessione filosofica sulla poesia negli anni '90 ai possibili sviluppi odierni del pensiero rossi-landiano nella sfera della critica artistica e letteraria. Si tratta quindi di riconoscere al contempo l'*ideologia dell'arte* e l'*arte dell'ideologia*, cioè quale ideologia nascondano l'arte, la letteratura e la critica, smascherando così l'arte di camuffare, più o meno consciamente, l'ideologia in opere artistiche, letterarie o esegetiche, che magari sostengono di non fare alcun discorso ideologico...

Ma perché questa particolare scelta d'indirizzo 'filosofico'? Se si volesse sfatare il mito della morte dell'ideologia e mettere invece in luce il suo carattere onnivoro e sempre operante, 'basterebbe' analizzare le maggiori tendenze diffuse nella più recente critica letteraria in Francia, che per comodità così riassumiamo un po' laconicamente: la spiritualista, spesso celata sotto le spoglie di un sedicente agnosticismo (si veda il caso di Yves Bonnefoy); l'heideggeriana, servita in tutte le salse nelle varianti offerte dagli epigoni di Nietzsche, Blanchot e Bataille; la cripto-staliniana che non esime autori e critici di spiccate simpatie dadaiste (come accade nell'équipe di Henri Béhar). Lavoro certosino, quello di qualunque demistificazione! Ma vista la maggiore ovvietà della commistione tra religione e ideologia o tra ideologia e politica, in questa sede assume particolare importanza proprio la corrente filosofica riconducibile al tedesco Martin Heidegger, le cui idee hanno molto attecchito sul terreno francese, tanto che non si può evitare di riconoscere la forte influenza che costui ha esercitato su filosofi e scrittori che, in un modo o nell'altro, si riallacciano a lui: sarebbe superfluo ricordare gli *esistenzialismi* di Sartre e di Camus. La nota riflessione di Heidegger (cfr. per esempio *La poesia di Hölderlin*) prende avvio dalle 'delucidazioni' sull'elegia *Pane e vino* del poeta da lui molto ammirato. La domanda da cui tutto parte è: «perché i poeti in tempo di privazione?», in francese resa con «à quoi bon de la poésie en ces temps de détresse?» e ripresa appunto ampiamente tra i neo-heideggeriani nelle loro meditazioni sul pro della (*r*)*esistenza* della poesia, di contro alle barbarie, le catastrofi e le varie vicissitudini del XX secolo. Ci permettiamo questo gioco di parole, proprio per l'indubbia matrice da cui deriva già la nozione di *resistenza della poesia* come di uno *stare*, di un *porsi*, insomma, quasi di un *esserci* alla maniera di Heidegger.⁵ Per cui la connotazione della parola risulta inficiata da questo uso abbondante da parte di poeti, filosofi e critici letterari che le danno un senso ambiguo tra il restare immutato e il pazientare, tra il porsi, quasi autoritario, e il sopportare, quasi remissivo.⁶

⁵ Testo fondamentale dell'ontologia heideggeriana e dei suoi concetti è notoriamente *Essere e tempo*. Utili ai fini della discussione qui presentata sono pure i suoi *Saggi e discorsi* e i suoi *Scritti politici*. Il lettore reperirà facilmente i discorsi riguardanti più strettamente il 'nazismo di Heidegger' nel vasto dibattito (che qui non trattiamo) già rilanciato alla fine degli anni '80 dalla polemica tra Farias e Fédier e ridestato da quella tra quest'ultimo e Faye nel 2005-2007.

⁶ Per restare nell'ambito del caso francese, si pensi all'uso della parola *endurance*, usata per esempio da Beaufret, che ha proprio il duplice significato suddetto. A questa si lega poi, con evidenti implicazioni retorico-politiche, specialmente, come si vedrà, in Prigent, *endurcir*, cioè indurirsi, nel senso di temprarsi, farsi la pelle; insomma, da lì all'idea di abituarsi (alla sopportazione di qualcosa) la strada è corta. Vi sono anche termini italiani che richiamano per affinità fonetiche e semantiche quelle accezioni francesi, come *perdurare* e *permanere*. Persino i possibili sinonimi incappano spesso in implicazioni con la dimensione filosofica – *sussistere*: si pensi alla sussistenza della sostanza esistente in sé, indipendentemente dal soggetto pensante – o religiosa – *immanere*, nel caso dell'immanenza di Dio. Del resto, la connotazione heideggeriana gioca proprio sull'ambivalenza passività/coercizione della stessa radice latina, *sistere*, che nella maggior parte dei dizionari italiani viene ricordata nel suo uso intransitivo o riflessivo

Bisogna per questo rinunciare al concetto di *resistenza* in poesia? Si deve semmai restituirlo alla materialità del fatto che si tratta, più che di un porsi, di un *opporsi* a un determinato stato di cose, proprio in contrapposizione a quel gioco di mistificazione linguistica – si pensi alla temporalità svuotata di ogni tempo storico-sociale – di cui Heidegger era gran maestro.

2. Bourdieu e Rossi-Landi, o la demistificazione della filosofia

Senza voler semplificare le cose, si potrebbe ammettere che non è per caso che il progetto nazista abbia avuto un punto in comune, tragico, con la filosofia di Heidegger, tanto che quest'ultimo sia stato attirato da quello fino a comprometersi. A sostegno di questa affermazione si può ben citare il saggio di Bourdieu (*Führer della filosofia?* 8) sull'ontologia politica di Heidegger, che è per giunta sostenuta, perpetuata e ratificata da quei «guardiani dell'ortodossia della lettura» e dai «loro silenzi altezzosi». ⁷ Bourdieu precisa appunto nello stesso saggio che è un errore considerare Heidegger esclusivamente nello spazio politico, o solo in quello della «storia relativamente autonoma della filosofia» (13), mentre bisognerebbe analizzare la dualità dell'ontologia del filosofo, che egli riconduce – attraverso la sua categoria dell'*habitus* – a un'operazione pratica nell'ambito dell'*omologia* tra politica e filosofia. Bisogna, cioè, esaminare

la duplice messa in relazione che opera in senso pratico l'ontologia politica di Heidegger, una presa di posizione politica che non si esprime se non filosoficamente. [...] L'*habitus* [...] è l'operatore pratico dell'*omologia* che si stabilisce fra una posizione filosofica ed una posizione politica sulla base dell'*omologia* fra il campo filosofico ed il campo politico: l'*habitus* integra infatti tutto l'insieme delle disposizioni e degli interessi associati alle differenti posizioni occupate in campi differenti [...] ed anche alla *traiettoria* sociale che conduce a queste posizioni (13, 72-73). ⁸

Di fatto Bourdieu, ripercorrendo l'ideologia tedesca attraverso i saggi di Spengler, Jünger, Sombart, Niekisch e Spann (§§1-3), evidenzia precisamente il doppio carattere 'separatista', quasi autoreferenziale, della filosofia di Heidegger, sia verso la dimensione pratica, sia verso gli autori sopraccitati, pur essendo, questi ultimi, la base della riflessione di costui, tanto che egli è stato spesso posto accanto a Marx piuttosto che ai teorici della «rivoluzione conservatrice» (§5). È così che genera «l'*illusio* propriamente filosofica» (§6) che implica una «rottura radicale», una vera «soglia ontologica» tra politica e filosofia, per mezzo di un «idioletto filosofico» capace di imporre una separazione netta, una vera e propria «*cesura*» (§1): tra il «linguaggio ordinario» o il «senso comune» e i suoi significati,

come *stare/rimanere/porsi* appunto; mentre *IL* vocabolario di Castiglioni-Marotti riconosce innanzitutto nell'etimologia l'azione transitiva di «far stare, far venire, porre, erigere, costruire, arrestare, fermare, impedire».

⁷ Quella su Heidegger è probabilmente l'opera meno famosa dell'insigne sociologo francese scomparso nel 2002, tanto da non essere neanche ricordata in un articolo che vuole proprio rivendicare il valore politico dei suoi scritti e che pure offre del suo contributo una sintetica definizione che entra, per altri aspetti, nel presente contesto: «La sociologie de Bourdieu peut évidemment se lire comme une critique de cet intellectualisme, propres aux savants académiques, qui prétendent généraliser leur point de vue distancié via-à-vis de l'action pour expliquer, à partir de là, l'action "qui se fait"» (Pelletier 52).

⁸ Pelletier descrive utilmente l'*habitus* come «un système de dispositions, structurées par les conditions et la trajectoire sociale de l'agent, et structurant ses manières de faire, ses façons de voir et de percevoir» (49).

tra l'universo politico e le sue implicazioni pratiche, tra la confessione esplicita di un'ideologia e la responsabilità relativa che ne deriva (§4). Tutto ciò, grazie anche al travestimento stilistico tramite la messa in forma scelta, laddove la forma si impossessa della sostanza, e il rispetto di questa forma, salvaguardato da una «lettura interna» (§5). Si tratta, quindi, di una vera e propria «*censura*» (§4), cioè della (*de*)*negazione* dell'interesse che essa esprime e dei fantasmi sociali che l'hanno generata (§5). Essa non autorizza nessuna interpretazione critica e fa sembrare un tabù il senso ultimo, la «verità oggettiva», dell'espressione: infatti, questa forma dal linguaggio speciale ammette solamente l'auto-correzione, ossia un tipo di «auto-interpretazione» (§6) che riconduce tutte le parole lontano dalle deviazioni che evocano, verso un senso unico, identico, conseguenza esso stesso dell'ontologia – in conclusione, *politica* – heideggeriana.

Per Bourdieu, quest'ultima conduce all'annientamento nichilista: quello della riconciliazione attraverso il linguaggio tra l'Essere e il pensiero nel silenzio; quello dell'alienazione dell'operaio «alienato» nel *Führer* che lo libera della libertà; quello della cura (*Sorge*) e dell'assistenza sociale (*Sozialfürsorge*) nella procura di assistenza (*Fürsorge*) allo Stato; quello della cultura accademica nella figura di un «*Führer* della filosofia» che il rettore nazista non ha raggiunto (§§4-6). È importante ricordare che uno dei testi inclusi nel volume qui riassunto apparve già in una raccolta di saggi editi e inediti del 1982, cioè contemporanea alla seconda ristampa di *Ideologia* di Rossi-Landi. E per rimarcare questa simultaneità e affinità d'intenti tra il sociologo e il filosofo del linguaggio, è proprio da quell'edizione che ci piace ricordare una citazione, molto significativa nell'avvicinare i due pensatori:

C'è stato bisogno di una trasgressione dell'imperativo accademico alla neutralità così straordinaria, come l'adesione del filosofo al partito nazista, perché fosse posto il problema, d'altronde immediatamente allontanato come indecente, del «pensiero politico» di Heidegger. E ancora una forma di neutralizzazione: i professori di filosofia hanno a tal punto interiorizzato la definizione che esclude dalla filosofia ogni riferimento esplicito alla politica che essi dimenticano che la filosofia di Heidegger è, in ogni suo lato, politica.

La comprensione rimarrebbe formale e vuota nelle forme se non fosse spesso la maschera di una comprensione più profonda e più oscura che si costruisce sull'omologia più o meno perfetta delle posizioni e sull'affinità degli *habitus*. Comprendere significa anche capire le mezze parole e leggere tra le righe, operando in modo pratico (cioè spesso in modo inconscio) le associazioni e le sostituzioni linguistiche che il produttore ha inizialmente operato: così si risolve praticamente la contraddizione specifica del discorso ideologico che, effettuale in virtù della sua duplicità, può esprimere legittimamente l'interesse di classe o di una frazione di classe solo con una forma che lo dissimula o lo tradisce. Implicito nell'omologia delle posizioni e nell'orchestrazione più o meno perfetta degli *habitus*, il riconoscimento pratico degli interessi, di cui il locutore è il portavoce, e il riconoscimento pratico della forma particolare di censura che ne impedisce l'espressione diretta, dà immediatamente accesso, al di fuori di ogni operazione cosciente di decodificazione, a ciò che il discorso *vuol dire*. Questa comprensione al di là delle parole nasce dall'incontro tra un interesse espressivo non ancora espresso, cioè rimosso, e la sua espressione nelle forme, vale a dire un'espressione già realizzata secondo le norme di un campo (Bourdieu, *Ciò che parlare vuol dire* 166-167).

In effetti, il lavoro di Bourdieu potrebbe essere giudicato, con molte precauzioni e i dovuti distinguo, quasi rossi-landiano nella sua intenzione di denunciare e di demistificare la pretesa non-implicazione politica della filosofia ontologica di Heidegger; certo, l'intento di Bourdieu s'inserisce nel quadro di una «scienza dei discorsi» o «pragmatica sociologica» di cui auspicava «moltiplicare gli studi dei casi» (135-136), non senza sottolineare che

Non esiste una scienza del discorso considerato in sé e per sé: le proprietà formali delle opere schiudono il loro senso solo se le si confronta, da un lato, con le condizioni sociali della loro

produzione – cioè con le posizioni che occupano i loro autori nel campo di produzione – dall'altro, con il mercato per il quale sono state prodotte (e che può essere il campo di produzione stesso), e anche, qualora occorra, coi mercati sui quali di volta in volta esse sono accolte (135).

È in tale accento sociologico o, per meglio dire, materialista – non a caso Bourdieu cita a questo punto il Marx dell'*Ideologia tedesca* – che si può trovare una convergenza con la prospettiva semiotica, più teorica e più generale, di Rossi-Landi, l'uno e l'altro operando in funzione di una demistificazione della filosofia che è, in sostanza, *critica dell'ideologia*. In questa direzione, il discorso di Rossi-Landi (*Ideologia*) sarebbe più articolato.⁹ Innanzitutto, egli distingue più esattamente tra *falsa coscienza*, *falso pensiero* e *falsa praxis* (§2.3). Anche se Rossi-Landi usa *ideologia* come sinonimo di *falso pensiero* in generale, sulla base di una classificazione preliminare (§1.2.2) delle varie concezioni dell'ideologia, quest'ultima non è esclusa da nessuno dei tre concetti individuati. Si tratta piuttosto di una differenza di grado e qualitativa. È importante perciò quanto dice Rossi-Landi in proposito:

la falsa coscienza è ideologia meno sviluppata e determinata, l'ideologia è falsa coscienza più sviluppata e determinata. [...] si può dire che abbiamo falsa coscienza a basso livello di elaborazione concettuale, o addirittura prima che si possa propriamente parlare di concetti; mentre abbiamo ideologia a livello più alto. [...] potremo considerare l'ideologia come razionalizzazione discorsiva e sistemazione teorica parziale o totale di un atteggiamento o stato di falsa coscienza. [...] La differenza qualitativa è dovuta soprattutto all'assenza o presenza del linguaggio; l'ideologia è falsa coscienza divenuta falso pensiero tramite l'elaborazione linguistica [...]: la falsa coscienza non si esprime linguisticamente, l'ideologia sì (119-121).¹⁰

I primi due termini della triade, benché il secondo implichi un grado di consapevolezza maggiore del primo, concernono entrambi «uno scompenso interno alla pratica sociale», «un comportamento sdoppiato», «una separazione dalla praxis» e la falsità di questa, proprio perché si trova scissa da quella coscienza e da quel pensiero che le competerebbero (§§2.3.4-2.4.1).¹¹ Si tratta cioè di una divisione fra le parti della «natura globale dell'uomo

⁹ Ricordiamo al volo che già nel 1976 Rossi-Landi proponeva i “Criteri per lo studio ideologico di un autore” e vi ritornava poco prima della sua morte (cfr. “Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo”), inserendo lo studio di ogni autore nel quadro della produzione (succitata da Bourdieu) e riproduzione sociali. Noi qui ci rifaremo al più compiuto volume *Ideologia* (1978, 1982). La numerazione dei paragrafi non cambia nelle due edizioni, la seconda delle quali contiene però aggiunte e ampliamenti; perciò le citazioni testuali saranno tratte da quest'ultima.

¹⁰ Ecco perché, dopo aver spiegato le ragioni contestuali che possono aver spinto Bachtin alla identificazione totale tra ideologia e linguaggio, Rossi-Landi chiosa così: «L'*ideologia*, insomma, è un complesso prodotto, che richiede l'intero uso situazionale del linguaggio. È appunto adoperando segni verbali al livello del discorso e della riflessione, che si producono ideologie e si scoprono ideologie più o meno nascoste. Noi ritroviamo l'ideologia nel linguaggio e il linguaggio nell'ideologia perché le due cose non possono essere indipendenti, non perché esse siano immediatamente la stessa cosa: se lo fossero, non ci sarebbe alcunché da ritrovare» (*Ideologia* 201).

¹¹ Va detto per inciso che l'analisi rossi-landiana è molto approfondita, fino a proporre una criteriologia accurata degli aspetti sia della falsa coscienza, sia dell'ideologia come falso pensiero, che qui enumeriamo soltanto. Tra i primi si trovano la *reifificazione*, l'*entificazione*, la *cosificazione*, i *centrismi*, la *feticizzazione*, la *mistificazione* (consapevole), e la *coscienza schizofrenica* (*Ideologia* §§2.6.1-2). È su queste basi che Rossi-Landi spiega le contraddizioni di Frege tra pensiero logico-razionale e antisemitismo, e di Pound tra politica e poesia (§2.6.3). Tra gli aspetti riguardanti il falso pensiero si ritrovano quelli già citati nell'altro caso, in chiave più marcata perché elaborati linguisticamente (§2.7.1), e in aggiunta: *confusioni* e *illusioni*, *letteralismi* e *metaforicismi*, *giustificazionismi*, *separatismi* di vari tipi, *sovrastrutturalismi* e

come coscienza-praxis dialettica» (§2.4.2), che così continua a perpetrare l'*alienazione* della situazione umana (§2.1), attraverso la pratica della *riproduzione sociale* (§1.3) e dell'*ideologia*, ossia del falso pensiero, come vere e proprie *programmazioni* per la *progettazione sociale* (§3.1). Risulta quindi comprensibile che la via d'uscita da una simile situazione si pone sul medesimo terreno, ma per mezzo di una *pratica disalienante* che voglia «il ricongiungimento del pensiero stesso e della coscienza che lo precede alla praxis che loro compete», in «un'operazione pratico-sociale» (131), cioè con una *progettazione rivoluzionaria* (§3.4), opposta alle ideologie conservatrici, tendenti a presentarsi come non-ideologiche (§3.3).

Quanto alla filosofia, per la ragione di presentare una marcata consapevolezza, un grado più sviluppato di razionalizzazione discorsiva e un carattere intensamente linguistico, Rossi-Landi la pone entro il suo schema circolare riassuntivo (§1.2.1) nel punto di convergenza tra la concezione dell'*ideologia* come falso pensiero in generale e quella dell'*ideologia* come visione del mondo, che è dunque il più alto, opposto a quello della falsa coscienza.¹² Insomma, per Rossi-Landi le costruzioni delle filosofie sistematiche costituiscono lo *stadio supremo* dell'*ideologia*, tanto da poter parlare di vera e propria «ideologia filosofica» (§2.9).

Per tornare al parallelo con Bourdieu, Rossi-Landi preciserebbe che qualunque pensiero filosofico più o meno organizzato, dunque sistematizzato in teoria, ha già – eventualmente a dispetto della sua stessa negazione – una conseguenza ‘politica’, pratica, che è perlomeno quella di conservare lo stato di cose esistente, in quanto mezzo di *pianificazione conservatrice* della società, e di farlo accettare quasi inconsciamente al lettore mediante una metafora che ne traveste l'*ideologia* sottesa.¹³ A ciò bisognerebbe inoltre aggiungere la sua denuncia dell'*idealizzazione* del pensiero in generale, nonché dei vari separatismi adottati in seno a simili «costruzioni ideologiche supreme», di cui le Scienze e la Filosofia, con le loro pretese di oggettività, indipendenza dalle ideologie, purezza e verità, o neutralità come direbbe Bourdieu, fanno parte.¹⁴ Come il sociologo, Rossi-Landi riconosce dunque che essendo l'*ideologia* linguaggio verbale al *livello del discorso* – senza con ciò identificare semplicisticamente ideologia e linguaggio, così come la *progettazione sociale* non si riduce al discorso – bisogna necessariamente passare per l'*analisi del discorso* (§3.1.1). Tentiamo quindi un esempio d'applicazione.

3. Il fardello dell'eredità heideggeriana: il caso Prigent

Christian Prigent si pone sicuramente sulla traccia di Heidegger, ma la sua visione è arricchita, non senza una significativa denegazione, dell'esperienza esistenzialista, in ogni caso derivato, essa stessa, della fenomenologia husserliana, con ulteriori incursioni post-moderniste. In effetti, Prigent si ricollega a Jean François Lyotard (20 e ss.) che parlava

utopie (§§2.7.2-4).

¹² Per una nostra riproduzione online, cfr. “Rossi-Landi et l'idéologie comme projet social”.

¹³ Cfr. i notevoli riferimenti demistificatori alle metafore ideologiche delle filosofie di Kant e di Hegel (§2.9.3).

¹⁴ Rossi-Landi (§2.9.1) tiene a sottolineare che la filosofia può comprendere tutti i tipi di separatismi riscontrabili (*personalismi*, *segregazionismi*, *formalismi*), oltre che gli altri aspetti già elencati. Inoltre, egli usa spesso nei suoi testi il richiamo alla «scienza buona mamma» che vuol far passare come naturali, sempiterni e immutabili delle situazioni che sono state create dall'uomo in processi storico-sociali ben determinabili, e dalle ideologie funzionali alla *progettazione sociale*, che una scienza così concepita intende perpetuare (§§2.6.4 e 2.9.4).

della fine dei grandi racconti (dalla Bibbia alla cosmogonia, il marxismo da ultimo), con ciò inscrivendosi subito nel quadro imperante dell'*ideologia della non-ideologia*. Prigent si riferisce così a «la fin des utopies politiques et des avant-gardes qui croyaient y trouver une sorte de justification sociale à leurs irrégularités formelles» (15), per dire che parlare in una situazione simile di *engagement* alla maniera di Sartre «ne peut plus que faire rire» (15-16). Tuttavia, come segno di quella denegazione succitata, utilizza allo stesso tempo il termine di «parler faux» della vita ordinaria e 'miserabile' che ricorda chiaramente la *foi mauvaise* sartriana; mentre il «certain geste sur la langue, à la honte d'être sans parole et assujetti» (17) che bisognerebbe opporgli è ancora più assimilabile, a partire dal nome, all'*acte authentique* invocato da Sartre, attraverso il suo vocabolario pseudo-marxista che caricatura i concetti di *falsa coscienza* e di *emancipazione* proposti un tempo, lucidamente, da Marx. D'altra parte, Prigent esordisce da subito con una formula molto camusiana: «notre monde est un monde en manque de sens» (7); e continua:

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 (37-38).¹⁵

Secondo Prigent, la scienza, la politica, la magia e la religione hanno la meglio proprio su quelle questioni a cui la poesia è incapace di dare delle risposte – di là deriverebbero le degenerazioni catastrofiche della purificazione etnica, della xenofobia, ecc. – poiché essa sembra mirare semplicemente a «oublier la 'modernité' en art et en littérature» (10). Questo termine sembra essere impiegato da Prigent in maniera alquanto controversa e generalizzata, secondo la pratica ontologica tipicamente heideggeriana di entificazione di ogni dimensione storico-sociale. Definendo la modernità come «ce qui érode l'assurance des savoirs d'époque» (10), il poeta-filosofo si ricollega così a Bataille che parla di «grandes irrégularités de langage» (11) per introdurre il marchio della modernità nel sentire «toute langue comme étrangère» e, di conseguenza, la necessità di «trouver une autre langue – une langue dont la 'nouveauité' perturbe le goût dominant et déplace les enjeux de l'effort stylistique» (10). Questa *lingua altra* è identificata da 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* (19-20).

¹⁵ Piuttosto, perché non opporre a questa 'muta stupidità del mondo' l'idea di un *mondo-icona* silenzioso al quale bisogna certamente rispondere, ma senza dimenticare, allo stesso tempo, di inglobare (e di apprendere attraverso) il suo silenzio, come suggerisce Caputo? È la proposta di una *filosofia del silenzio* che sarebbe il caso di opporre al silenzio di una filosofia della complicità tacita, che non dice niente di nuovo, ma che continua a reiterare la mistificazione nel campo intellettuale: «Una *filosofia del tacere*, quindi, intendendo il *del* come genitivo soggettivo, ossia una filosofia che radica il senso della parola in un fondamento di silenzio iconico che la nutre e la sostiene. Non si tratta di ridurre in silenzio la filosofia e il pensiero, ma di introdurre la filosofia nel tacere del mondo» (Caputo, *Materia signata* 38).

Inoltre, queste osservazioni iconoclaste, dirette contro la falsità e la fugacità delle immagini, soprattutto televisive, della 'società dello Spettacolo', sono ricondotte nella cornice di «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» (24-25). L'accattivante arringa di Prigent seduce e convince tanto più quanto sembra potersi applicare ampiamente alla sfera letteraria del XX secolo, fino a fondere e confondere il concetto di modernità con quello di avanguardia, il che potrebbe allora spiegare il discorso relativo alla ricerca di una lingua nuova.¹⁶ L'approssimazione di Prigent, già vagamente percettibile, si mette in luce quando afferma del resto che: «Face à cette précipitation irréfléchie et aliénée, *poésie* n'est rien d'autre que le nom d'une autre saisie du réel» (25-26). Grazie al termine vago *saisie* è ancora possibile ogni tipo d'interpretazione. Ma Prigent aggiunge: «*Poésie* est le nom d'un *réalisme*» (26). Prigent sembra fare insomma come coloro che trovano solamente nel realismo, del resto poco 'realista' e molto idealizzato esso stesso, la soluzione 'poetica' a questi tempi di sconforto e che, prendendosela con la razionalizzazione barbara della loro epoca, evocano al contempo, paradossalmente, un po' di buono e sano realismo; come se le nefaste conseguenze dell'odio razzista e della «correction politique» (8), fustigate all'inizio da Prigent stesso, non siano spesso dovute all'applicazione opportunistica e raziocinante di questo realismo (nella sua variante della *realpolitik*), preventivamente giustificato dall'esclamazione «bisogna essere realisti!», appunto. Che si tratti solo di un problema d'interpretazione? Il carattere heideggeriano di Prigent è sottolineato da vari elementi. Innanzitutto, egli incatena la poesia nella gabbia soffocante di questa visione realista, collegandola al momento circostanziale e annientando ogni slancio all'infuori di un tempo fisso e fissato:

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) (35-36),

il che senza dubbio significherebbe gettare alla pattumiera Nerval, Baudelaire, Rimbaud e così via.¹⁷ Per giunta, tale citazione, soprattutto nella sua parte finale, dimostra che a que-

¹⁶ Si pensi allo spirito provocatore e sfrontato che segna le opere di un movimento fondato su presupposti differenti da quelli ontologico-heideggeriani come il surrealismo, già sviluppatosi accanto a un altro movimento iconoclastico e distruttore fino al nichilismo, ossia *dada*; un esempio per tutti: Marcel Duchamp e i suoi *ready-made* che sconvolgono non solo la concezione ordinaria del senso, ma anche quella 'di fare opera'. Allo stesso titolo e più precisamente per ciò che riguarda il fatto di 'mettere ogni volta la letteratura in crisi', si potrebbero citare le tante dichiarazioni e le opere stesse dei poeti surrealisti che denotano un rimaneggiamento molteplice e continuo del senso comune, un rifiuto decisivo del concetto di 'letteratura' ma anche un'aspra critica del 'realismo' e un'inequivocabile presa di distanza da esso, il che esclude ogni fagocitazione del surrealismo nella visione di Prigent. Sul rapporto (che sembra avere del *rimosso*) di Prigent e della sua rivista *TXT* col surrealismo, passando da un elogio irrefrenabile di Breton nel 1967 all'accusa nei suoi confronti di autoritarismo staliniano, tratta dalla retorica (stalinista) di *Tel Quel*, cfr. Gorrillot (letta però in chiave di contrapposizione, non di 'retaggio').

¹⁷ Per contro, Rossi-Landi ("Significato, ideologia e realismo artistico" 115-116, in nota) condivide e chiosa l'affermazione di Enzensberger sul fatto che la poesia, rispetto alla presente realtà di cose esistenti, 'affronta' piuttosto il futuro, anzi lo «*tramanda*», «ricorda l'ovvio non ancora realizzato»: «Enzensberger vuol dire che ci sono cose ovvie già realizzate e cose ovvie non ancora realizzate, e che la poesia richiama la nostra attenzione sulle seconde e ci fa così capire quanto sia assurdo il fatto che esse non siano ancora state realizzate pur essendo ovvie». Per Enzensberger «La poesia è anticipazione, sia pure nel modo del dubbio, della rinuncia, della negazione. Non che essa parli del

sto punto si è ancora nell'arrovellamento camusiano che, mischiato alla lezione heideggeriana, diventa bisogno di ragione, ovvero dell'Identità che si traveste da Ragione politica, utilitarista, imprescindibile, integralista. Ma Prigent riconduce pure la poesia alla Retorica – da qui il richiamo alla *Dichtung* tedesca – che sarebbe così «le nom des techniques qui durcissent et qui font durer cette résistance» (27).¹⁸

Da questa concezione della *Dichtung*, molto cara a Hölderlin, deriva la giustificazione di quell'ermetismo della poesia che costruisce, di fronte all'oscurità di questo mondo, un'oscurità omologa, al posto di cercare di rendere il mondo leggibile, il che, secondo Prigent, significherebbe tradire il suo scopo: la verità (38-39).¹⁹ Da ciò, ma più particolarmente dal ruolo della *Dichtung* nel rapporto tra l'uomo e la lingua e in ciò che riguarda «le désir d'une alliance nouvelle avec le monde» (18), si rivela inoltre il carattere evidentemente heideggeriano della problematica del rapporto tra l'Uomo e l'Essere: il primo aspira al secondo che sempre lo precede, lo avvolge, lo domina, gli oscura la visione. In Heidegger, ciò che Prigent chiama *lingua* s'inscrive nella dimensione di quest'Essere padrone dell'identità ultima e assoluta, secondo ciò che i filosofi del linguaggio chiamano il «paradigma di Parmenide». Infatti, per Heidegger

La *Dichtung* è un poetare meditando. [...] Per lui Friedrich Hölderlin, con pochissimi altri, incarna il simbolo e l'essenza stessa del poetico, è il poeta che riceve il messaggio direttamente dagli dei e lo trasmette, poi, agli uomini. La poesia in senso heideggeriano è l'espressione di una visione gerarchica dell'esistenza, secondo la quale solo ad alcuni è dato il privilegio di ricevere il dono della verità e, insieme, il compito di comunicarla al resto dell'umanità (Semerari 66).²⁰

Ecco, dunque che per Prigent la poesia diventa «le lieu névralgique d'exposition et de traitement de cette contradiction qui structure le parlant», «un lieu d'indécision, un espace d'indétermination du sens» (18, 39), allorché converrebbe parlare di linguaggio in ge-

futuro: parla *come se* un futuro fosse possibile, come se fosse possibile un colloquio libero fra illiberi [*sû*], come se non vi fosse estraneazione ed assenza di linguaggio» (217).

¹⁸ È interessante rievocare a questo proposito l'operazione contraria di Beaujour che pone sul lato opposto alla Retorica, il *Terrorismo letterario*, alcuni autori legati al surrealismo, come Breton, Leiris, Paulhan, Michaux e Bataille, citato dallo stesso Prigent. Chi ha ragione? Certo, la visione di Prigent che pretende di parlare di avanguardia nell'ottica di una convenzione tecnico-retorica appare restrittiva...

¹⁹ *Dichtung*, oscurità del mondo, oscurità omologa della poesia... E dov'è la luce, allora? Evidentemente in quell'Essere abbagliante che tutto domina nella visione filosofica di Heidegger e che ha affascinato pure Prigent, fino all'accecamento. Stesso processo anche per ciò che riguarda la verità, assoluta, identica, detenuta esclusivamente da quest'Essere che la conferisce a suo piacere ai maestri eletti, i poeti, considerati preti e custodi di questa illuminazione. Sulla questione, Caputo suggerisce di rifarsi a Lévinas: per vedere la luce e le sue ombre, che sono il peso materiale che essa trasporta sempre come un fardello – se si vuole, la *materia della luce*, che non è più splendente senza macchia, ma piuttosto una «luce scura» – bisogna mettersi al di fuori e guardarla senza abbaglio, senza più esserne avvolti (*Semiologia e semiotica, o la forma e la materia del segno* 179-226). La realtà è dunque al tempo stesso la verità e il suo doppio: la sua ombra, la sua immagine, che è il surplus dell'essere, un *sur-essere* alla Bachtin, la sua deformazione e il suo altro, l'Altro dall'Io; un *sur-segno* polisemico e polimorfo, ossia l'altro del segno, ottenuto da una *sur-semiotizzazione*, cioè l'eccesso della semiosi, che esce dall'ontologia heideggeriana, rompe con l'essere parmenideo e si apre all'alterità, quantunque ancora religiosa in Lévinas.

²⁰ Prolungando il passo di Semerari, Caputo scrive: «Nella visione heideggeriana il linguaggio perde la sua materialità. Invece di uomini in carne ed ossa [...] si incontrano asceti, [...] commercianti di misteri, profeti, uomini del destino. [...] La parola dimentica delle cose non incide più su di esse ma le riflette magicamente. E il magismo delle parole è sempre stato [...] strumento per mantenere privilegi e tenere quiete le coscienze» (*Materia signata* 147).

nerale, anziché di poesia. Tanto più che è Prigent stesso ad offrire l'opportunità per queste precisazioni, poiché alla fine egli sembra mischiare poesia e letteratura, senza più chiarire se considera la prima una sottocategoria stilistico-formale della seconda, cioè la (poesia) lirica, o se, invece, la poesia viene considerata per il suo slancio che supera ogni forma letteraria specifica, ossia il lirismo genericamente inteso. Vediamo dunque affastellarsi una serie di confusioni: tra modernità e avanguardia, tra poesia e retorica e, da qui, tra poesia e politica.²¹ In proposito, Prigent riproduce e costringe ciò che succede nel mondo dei segni considerato nella sua totalità – la polisemia è infatti una proprietà dell'intero linguaggio – al caso particolare della letteratura, o più strettamente ancora della poesia, non potendo evitare, di conseguenza, dei riferimenti alla politica, campo dell'ideologia e dunque dei segni per eccellenza.²² Per Prigent, il vacillamento del senso s'identifica allora con la *democrazia* e, tanto peggio, la poesia viene considerata come la rappresentazione di questa democrazia nel campo letterario:

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 (40-41).

Questa affermazione richiede delle precisazioni. È un altro modo di travestire e di giustificare l'ontologia di Heidegger? Innanzitutto, la questione così posta dovrebbe rivendicare la problematica semantica dei processi (sociali) della formazione del senso che, bisogna ribadirlo, riguarda tutto il linguaggio e non solo il linguaggio poetico, e che non può essere separata da un'analisi critica della distribuzione del potere, non solo mediatico, nella società: un approccio, questo, di cui la prospettiva di Prigent è totalmente priva. Da lì deriverebbe inoltre la definizione del ruolo degli intellettuali e delle avanguardie rispetto alla classe dominante. Dopodiché, bisognerebbe infine spiegare qual è il senso di questa 'democrazia poetica' evocata da Prigent e se è esatto parlarne in questi termini. Ciò detto, si potrebbero piuttosto spiegare i legami tra la lingua e la posizione sociale considerando il linguaggio come l'*arena* della lotta di classe (Bachtin e Vološinov 136) nella

²¹ Attribuendo al linguaggio poetico delle qualità che sono proprie del linguaggio in generale, Prigent compie quelle che nel gergo rossi-landiano sono delle *astrazioni indeterminate*, incappando in vari aspetti ideologici menzionati nel secondo paragrafo che, per esempio, lo portano a confondere una parte con il tutto. Un'*astrazione determinata*, invece, non dimentica mai la posizione della parte studiata dentro alla totalità storico-sociale.

²² Tale affermazione, che può forse apparire troppo laconica e sbrigativa, si rifà ovviamente alla tradizione semiotico-materialista. Basti quindi, in tale contesto, ricordare la seguente sintesi da Bachtin e Vološinov – senza dimenticare gli sviluppi summenzionati di Rossi-Landi – di un discorso che richiederebbe molto spazio: «Tutto ciò che è ideologico possiede un *significato*: rappresenta, raffigura, sta per qualcosa che si trova al di fuori di sé: è, cioè, un *segno*. Dove non c'è segno non c'è nemmeno ideologia. [...] Il campo dell'ideologia coincide con il campo dei segni. Tra di essi si può porre un segno di uguaglianza. Dove c'è segno c'è anche ideologia. A tutto ciò che è ideologico appartiene un *significato segnico*. All'interno del campo stesso dei segni, cioè all'interno della sfera ideologica, esistono profonde differenze [...]. Ma il *carattere segnico* è attribuito comune di tutti i fenomeni ideologici. Ogni segno ideologico è non solo un riflesso, un'ombra della realtà, ma anche parte materiale di questa stessa realtà. Ogni fenomeno ideologico segnico è dato in un qualche materiale: in un suono, in una massa fisica, in un colore, in un movimento del corpo, ecc. [...] La parola è fenomeno ideologico par excellence. L'intera realtà della parola si dissolve completamente nella sua funzione di essere segno. [...] La parola è il *medium* più puro e più sottile dello scambio sociale [...] è, anche, *segno neutrale* [...] rispetto a una funzione ideologica specifica. Essa può avere una *qualsiasi* funzione ideologica: scientifica, estetica, morale, religiosa» (121-127).

quale si decide la polisemia del senso, secondo gli interessi, i significati e le interpretazioni diverse alle quali anche un poeta o un filosofo, in quanto uomini, possono essere ideologicamente legati: «La lotta di classe è anche la lotta ideologica condotta sul campo linguistico» (Ponzo, *Produzione linguistica e ideologia sociale* 218).

In fondo, il limite della proposizione è ammesso dallo stesso Prigent: «Certes, l'histoire contemporaine a montré que le choix inverse était tout aussi possible» (41-42), e Prigent cita la scelta politica di Pound e di Céline, ma ce ne sarebbero delle altre – che dire, per esempio, di Maurras, Brasillach e Drieu La Rochelle?²³ Sebbene per seguire fino alla fine il suo ragionamento Prigent dica di Céline che egli «*traite d'un côté le Mal [...] et, de l'autre, s'évertue à le soigner*» (42),²⁴ il suo esempio è rivelatore. Si tralasci pure la criticabile divisione in due parti del 'fenomeno Céline', che non consentirebbe altro che una perdita dei complessi legami che fanno delle sue opere un caso, un prodotto, appunto un fenomeno storico-sociologico del loro tempo. Si noti invece che, da buon heideggeriano, Prigent non considera che i libelli di Céline incitanti all'odio anti-semita sono proprio la reiterazione di un'operazione heideggeriana che si è poc'anzi citata: la ricerca di un'Identità contro l'alterità, l'apertura all'altro (alla polisemia del linguaggio come pure alla diversità degli uomini). Cosa sarebbero l'equazione céliniana ricordata da Prigent «Mal=Juiſ», o quella collaterale del nazismo Purezza=Ariano, se non una riduzione dell'imprendibile molteplicità semantica delle parole a un Senso singolare?

4. Prolungamenti rossi-landiani su avanguardia e realismo artistico

Nel corso dell'esposizione delle riflessioni di Prigent, abbiamo già mostrato qua e là alcune incongruenze e complicazioni suggerendo delle alternative possibili, pur sempre a livello di pensiero *filosofico*, ma secondo la linea tutt'altro che ontologica di Bachtin e Rossi-Landi. Del resto, già l'affermazione di quest'ultimo che tutte le *proiezioni ontologiche* sono dei casi di *entificazione*, ossia degli abusi del linguaggio che da esso separano artificialmente le cose esaminate per un uso del solo *signatum* (cfr. Rossi-Landi, *Ideologia* §2.6.1), basterebbe a riassumere l'approccio comune a Bourdieu e al semioticista nella loro operazione demistificatoria, innanzitutto linguistica e perciò vertente sull'idioletto di questo

²³ Lasciando da parte i distinguo che andrebbero fatti tra Céline e Pound, va velocemente ricordato il ruolo più sistematico di questi altri scrittori francesi citati: Charles Maurras era il capo della lega fascista e squadrista dell'*Action française*, reazionario nazionalista e monarchico esemplare, tanto che si parla di *maurrasisme*; giornalista prolifico dell'organo omonimo della lega, nonché poi di un settimanale fascista antisemita, fu, invece, il mussoliniano Robert Brasillach, giustiziato a 35 anni; Drieu La Rochelle, inizialmente frequentatore fugace degli ambienti prima dadaisti e poi surrealisti coi quali ruppe subito per divergenze di fondo, fu attratto dalla corrente socialisteeggiante del fascismo. Per un breve approfondimento su queste figure, cfr. Leroy (19-28).

²⁴ Notiamo di passaggio un altro gioco perverso sulle parole: perché, qual è la vera distinzione tra trattare e curare, se non un rapporto mezzo-fine? Di norma, non si fa un 'trattamento' con la precisa e premurosa intenzione di guarire? Del resto, quest'«ignoble acharnement» di Céline vituperato da Prigent non si distingue troppo dall'opposto esorcismo accanito di Michaux contro l'abiezione di questo mondo. Come si potrebbe negare che la poesia di Michaux sia una reazione quasi fisica di rigetto – che passa per la parola – per esorcizzare le sofferenze della vita? Da ciò derivano i titoli delle sue raccolte (*Epreuves, exorcismes, Poésie pour pouvoir*) e delle sue poesie (*Contre, Agir, je viens, Le grand combat*). Quella di Michaux è allora un'altra azione per esorcizzare o, alla maniera di Prigent, per 'curare' il Male: come Céline, ma con la differenza non insignificante che Michaux non cerca un capro espiatorio...

o quel filosofo. Senza contare che, al di là del caso specifico esaminato dal sociologo, molteplici criteri evidenziati da Rossi-Landi per rivelare l'ideologia sottesa a qualunque discorso varrebbero per l'esempio di Prigent: oltre all'entificazione succitata anche centrismi, confusioni, giustificazionismi e separatismi. Qui vorremmo piuttosto soffermarci su due questioni che Prigent rende particolarmente intricate e caotiche, per mostrare invece la prospettiva rossi-landiana, integrando con esempi concreti un discorso che resta per lo più teorico: parliamo del concetto di realismo (che Prigent lega discutibilmente alla poesia) e di quello di avanguardia (che Prigent identifica al contempo con la modernità e con la ricerca di una lingua nuova).

Su tali argomenti Rossi-Landi ("Significato, ideologia e realismo artistico" 77-116) si esprime senza mezzi termini fin dal 1967, almeno. Opponendosi al realismo artistico in quanto mezzo della classe dominante per diffondere la sua ideologia mediante un linguaggio semplice, diretto e poco carico di *sovra-significazioni*, le avanguardie ricercano un linguaggio nuovo, spesso poco diretto e complesso, che fatica ad essere compreso. La *teoria del realismo artistico* di Rossi-Landi, infatti, si integra con la *teoria dell'informazione* – ma controcorrente rispetto alle riduzioni strutturaliste della comunicazione umana a mera trasmissione d'informazioni, tipiche delle ricerche linguistico-informatiche sulla cibernetica – rivelando la natura complessa e dialettica del rapporto tra arte e ideologia dominante. Poiché la classe al potere possiede pure il controllo dell'emissione e circolazione dell'informazione, essa rende i messaggi, anche artistici, sufficientemente ridondanti e poco «disturbati», come dice Rossi-Landi, perché vengano facilmente recepiti senza essere falsati, definendo così quel carattere realistico dell'arte. Per contro, i messaggi artistici non (o anti) realistici, quelli cioè che si oppongono all'ideologia dominante, presentano un aumento della quantità dell'informazione da far passare, una ridotta ridondanza, un enorme 'disturbo' causato dalle forze reazionarie e conservatrici e un *rinnovamento comunicativo* che contraddistingue l'ispirazione sociale, anti-borghese e rivoluzionaria delle avanguardie: il tutto rende ovviamente difficile la (de)codificazione (107-111). Ma ciò non toglie che le stesse avanguardie possano, a un certo punto, assumere 'carattere realistico', o perché i nuovi messaggi vengono assorbiti dall'ideologia dominante con tecniche atte ad aumentare la ridondanza e a diminuire il disturbo proprio per integrare il nuovo, o perché l'ideologia dominante comincia a tentennare e va creandosi una nuova situazione sociale emergente col rinnovarsi di ideologie dominanti e tecniche avanguardistiche sovversive (114-116).

Secondo Rossi-Landi, inoltre, la «caratterizzazione realistica» dell'arte non riguarda la *struttura intrinseca* dei messaggi artistici che tutt'al più ne definisce il «carattere artistico», in sede di confezionamento, allorché si possono adoperare anche materiali appartenenti all'ideologia dominante, realistico-borghesi, per convogliarli a fini di rinnovamento comunicativo. Essa riguarda bensì la loro fase di *circolazione* e il modo in cui essi vengono decodificati in una determinata situazione storico-sociale. Ciò garantisce e spiega il rapporto dialettico tra questi due fattori, mutevole da momento a momento, secondo l'articolazione storico-sociale e la situazione interpretativa in cui si muovono (112-114).²⁵

²⁵ Bisogna altresì tenere conto che la separazione del carattere realistico dalla struttura intrinseca del messaggio artistico in Rossi-Landi (77 e ss.) è dovuta alla sua confutazione delle tesi di altri (Raffa), che lo vorrebbero anteriore alla formazione del segno, quindi linguaggio esso stesso o categoria del solo significato, anziché prodotto storico del lavoro umano *sul* e *col* linguaggio; da qui anche la ragione della definizione dell'opera d'arte come *messaggio*, cioè segno completo, la cui interpretazione, pure in senso 'realista', dipende appunto dall'universo del discorso della dimensione storico-sociale data.

Quest'ultima è apparentemente la parte più criticabile della teoria rossi-landiana, nel senso che, verosimilmente, bisognerebbe considerare anche il ruolo che giocano l'inconscio e/o la precisa volontà dell'artista nella creazione dell'opera-messaggio-merce. A ben guardare, tuttavia, non si sfugge alla lucida analisi di Rossi-Landi: qualunque sia il proposito dell'artista, l'interpretazione in senso realista o meno della sua opera è legata al *relativismo ideologico* di una data realtà storico-sociale. Se, cioè, al di là dell'imposizione da parte dell'ideologia dominante della propria visione del mondo, della realtà e della 'realtà-in-arte', cioè del realismo artistico e quindi di cosa è 'realista', come sottolinea Rossi-Landi, si volesse considerare l'eventuale intenzione dell'artista nel voler presentare la sua opera come 'realista' già a monte del processo di produzione, si presenterebbero due casi. Il primo, in cui l'opera è effettivamente accettata come 'realista', presupporrebbe, in termini semiotici, che l'universo del discorso della classe dominante coincida con quello dell'artista, il che farebbe pensare al concetto, sviluppato da Gramsci, di «intellettuale organico». Il secondo, opposto in entrambi i punti al precedente, ossia nella non accettazione dell'opera come realista e nella divergenza degli universi del discorso, rientrerebbe nella definizione rossi-landiana di arte non-realista, checché ne dica il suo autore.²⁶

Per esemplificare la complessità, intesa anche nel senso di globalità, totalità, dell'approccio rossi-landiano – in cui gli esempi concreti da parte dello stesso Rossi-Landi sono effettivamente rapidi e limitati alle rappresentazioni sacre medievali, ai romanzi borghesi ottocenteschi e ai formalisti russi – lo si può applicare e sviluppare facendo presente il caso del futurismo. Da un lato, quello italiano, come movimento avanguardista (del resto con un certo 'rinnovamento comunicativo') che si integra perfettamente all'ideologia dominante del tempo, il fascismo, dimostra che di vera e propria integrazione reciproca si può parlare, se si considera la commistione confusa tra la necessità avanguardista di rompere con la tradizione letteraria, da una parte, e le teorie irrazionalistiche, superomistiche e nazional-imperialiste del fascismo, dall'altra. In Italia, infatti, questo elemento è messo in evidenza dal fatto che le tendenze delle avanguardie – fondamentalmente, espressionismo e futurismo – si affacciarono sulla scena letteraria attraverso le riviste del periodo giolittiano o tra le due guerre, laddove i rispettivi direttori che ne imponevano la linea editoriale erano legati ai vari orientamenti della cultura fascista: basti pensare a *Il Regno* e *Idea nazionale* di Corradini, fascista nazionalista di primo piano; al modernismo fascista di Bontempelli e Malaparte, detto poi *novescentismo* proprio dal nome della loro rivista *900*; o all'opposto populismo antiborghese e antimodernista del primo fascismo, propugnato da *Il Selvaggio* di Maccari; alle varie trovate de *La Voce*, *Lacerba* e *Leonardo*, animate da Prezolini, Soffici e Papini. Cosicché, il futurismo, che riforniva di nuovi miti moderni il fascismo e le oratorie mussoliniane, diveniva a sua volta sempre più uno strumento del nuovo regime, della sua propaganda e dell'esaltazione della realtà presente. Dall'altro lato poi, il futurismo russo, tra incomprensioni o vere e proprie ostilità da parte della stessa classe rivoluzionaria, mostra il complesso percorso che nell'URSS staliniana ridusse le

²⁶ Il caso del neorealismo italiano, soprattutto cinematografico, si adatta probabilmente a questa condizione: i suoi animatori dichiarano apertamente di voler fare un'arte realista – ovvero di utilizzare materiali realistici, come dice Rossi-Landi – ma con la precisa intenzione di portare una critica al potere. Quanto i risultati siano stati effettivamente in linea con questi propositi, senza diventare interni all'ideologia dominante, sarebbe argomento da trattare in altra sede. È chiaro che la lettura rossi-landiana non va generalizzata a priori, ma provata su ogni specifico terreno: che dire per esempio del 'realismo' di Kafka? Non si tratta di una riduzione *estetica* in funzione della tecnica descrittiva ai danni del contenuto, del messaggio *ideologico* dell'autore (che peraltro frequentava i circoli anarchici di Praga) contro l'irrazionalità di una *realpolitik* burocratizzata che si vorrebbe iperrazionale? Su ciò, cfr. Löwy.

avanguardie in retroguardia della controrivoluzione.²⁷ Questo tragico percorso portò alla codificazione del realismo socialista, all'asservimento degli artisti ai canoni della propaganda staliniana e alla morte di molti di loro nelle 'purghe' o per suicidio; due esempi, antitetici, per tutti: Averbach, travolto dalla repressione staliniana nei Gulag, nonostante avesse contribuito alla dittatura di Stalin e degli 'scrittori proletari', e Majakovskij, loro oppositore e 'tamburino della rivoluzione', suicidatosi il 14 aprile del 1930.

Ciò che accade col realismo socialista è d'altronde l'esempio di quel rinnovamento sociale che si accompagna con la sempre maggiore comprensione e condivisione – prima più spontanea, poi voluta e manovrata a fini ideologici dall'alto – del codice dell'avanguardia, che così finisce col perdere il suo carattere indipendente e rivoluzionario, piegandosi ai dettami della seppur nuova classe dominante e divenendo perciò 'realista', come appunto rileva teoricamente Rossi-Landi. Per lui lo ždanovismo si spiega tecnicamente così:

il potere politico impone con la forza sia l'eliminazione di ogni disturbo dai canali sia la ridondanza del messaggio; e l'isolamento interno ed esterno riducono al minimo il rumore. Il risultato è la pesantezza di quel tipo di realismo, la sua ripetitività, il suo rifiuto di ogni nuova esperienza; ed è il risultato che si consegue in ambiente di grave controllo poliziesco dei canali e della stessa codificazione e decodificazione (110).

Insomma, che si tratti di smascherare il carattere conservatore o rivoluzionario dei movimenti letterari e d'avanguardia, il nocciolo della lezione rossi-landiana non cambia: invita a indagare i rapporti tra la *produzione intellettuale* di ogni autore e la *riproduzione sociale* alla quale appartiene, per coglierne gli effetti sulla *pratica sociale*. Al riguardo è utile fare ciò anche con Rossi-Landi. La sua affermazione che non lascia dubbi sul carattere rivoluzionario e quindi anti-borghese e non-realista dell'avanguardia (e qui il singolare celerebbe già una generalizzazione astratta) – «l'avanguardia non può essere realistica *nel suo presentarsi come avanguardia*. (Se già si presenta ed è accettata come realistica, è una pseudo-avanguardia, solitamente al servizio dichiarato o inconsapevole dell'ideologia dominante)» (111) – non è forse da reinserire nel contesto del suo tempo, quasi alla fine degli anni '60, quando cioè le neo-avanguardie di stampo indubbiamente marxista riprendevano terreno? La mancanza di esempi da parte di Rossi-Landi rende poco chiare le fonti d'ispirazione. Ma certo è che, facendo della degenerazione realistica dell'avanguardia una questione di tempo, si corre insomma il rischio d'implicare incondizionatamente un rinnovamento *sociale* in ogni impresa di rinnovamento *estetico*, il che non è ancora così grave se pensiamo che il primo possa svilupparsi in senso retrogrado o innovatore; il peggio cui conduce questo ragionamento è di considerare a priori come rivoluzionaria tutta l'arte 'contemporanea', cadendo così in una confusione simile a quella di Prigent tra lingua nuova, avanguardia e modernità.

In merito a questa faccenda, un parallelo ci sembra poter chiarire una non insignificante sfumatura: Rossi-Landi sembra parlare dell'arte d'avanguardia come se fosse già e inevitabilmente come *dovrebbe* essere; mentre Breton e Trotsky nel *Manifesto per un'arte rivoluzionaria indipendente* del 1938 dicono che essa *deve* essere rivoluzionaria, fosse anche solo per la necessità di volersi veramente indipendente in un'epoca di reazione e di soffoca-

²⁷ Per un quadro critico della situazione in divenire cfr. *Letteratura e rivoluzione* Trockij, che colse le origini prerivoluzionarie, ma culturali e non politiche, del futurismo russo e i motivi favorevoli alla convergenza libera e costruttiva col potere sovietico nei primi anni della rivoluzione. Per una valutazione a posteriori cfr. Moscato, *Intellettuali e potere in URSS. Bilancio di una crisi*.

mento sociale che non le dà sbocchi.²⁸

5. Materialismo e alterità: problemi aperti

L'esempio di Prigent è stato scelto come rappresentativo di ciò che abbiamo definito il fardello dell'eredità heideggeriana nella critica filosofico-letteraria. Ma si tratta in realtà di un retaggio ereditato da una miriade di filosofi e critici letterari, per i quali spesso si è trasformato in una vera e propria rete atta a *involuppare*, nel triplice senso che tale termine può acquisire, cioè: nel migliore dei casi, *avvolgendo* un simile «pensiero ambiguo» (Bourdieu, *Führer della filosofia?* 9-16) ed il proprio nel manto di 'donna Sofia', per proteggerli da qualsiasi presunto contatto con la dimensione pratico-politica (§1 e 132-133); in secondo luogo, *coprendo*, non solo nel senso di nascondere quelle stesse implicazioni politiche che si vorrebbero negare, ma pure in quello di perpetuare la mistificazione nel campo della filosofia; infine, nella peggiore delle possibilità, *confondendo* non più solo gli altri, come nel caso precedente, ma anche se stessi, aggrovigliandosi in cavilli giustificazionisti o ingarbugliando blande critiche a cauti elogi.²⁹

È per la medesima ragione che abbiamo preferito citare il saggio 'radicale' di Bourdieu rispetto alle riflessioni di alcuni discepoli come Löwith, Gadamer, ecc. – più o meno critici e più o meno legati alla persona, oltre che all'insegnamento, di Heidegger – che sembrano mostrare sempre un certo timore reverenziale verso il proprio maestro. Il caso di Lévinas che, con la sua vena ebraica, cerca di prendere le distanze dall'ontologia heideggeriana, dimostra quanto questo passaggio sia effettivamente difficile, quasi travagliato e a tratti esitante. Ed è lo stesso Bourdieu (*Führer* 136-137) a far notare quanto tale patrimonio sia attecchito, bramato e ripartito perfino nell'ambito del materialismo, paradossalmente grazie ad alcuni pensatori marxisti, di cui egli riporta, stupefatto, le dichiarazioni: si tratta di Beaufret, Lefebvre, Châtelet e Axelos.

Già Habermas (*Profili politico-filosofici* 65-72), uno degli esponenti più importanti della «teoria critica»,³⁰ sembra anticipare, per certi versi, il punto di vista di Bourdieu, quando mostra il fondo ideologico di una lezione heideggeriana del 1935, pubblicata, senza modifiche, nel 1953, per giunta biasimando questa stessa scelta della pubblicazione come un ulteriore tentativo di giustificare «la pianificata eliminazione di milioni e milioni di uomini [...] ricorrendo a una fatale "erranza" della storia dell'essere» (72).³¹ Eppure, il saggio di Habermas sembra ancora vincolato, fin dal suo esordio, a quella dicotomia tra politica e filosofia e tra sfera privata e sfera pubblica – che Bourdieu supera con la categoria dell'*habitus* – per poi concludere, con 'volontà ereditale', che «sembra venuto il tempo di cominciare a pensare con Heidegger contro Heidegger» (Habermas 72).³²

²⁸ Cfr. anche il finale della lettera di Trotsky a Breton, "Per la libertà dell'arte" (147).

²⁹ I tre significati del verbo *involuppare* sono riconosciuti, con lievi sfumature, almeno da De Mauro, Gabrielli e Devoto-Oli.

³⁰ Habermas era stato 'scoperto' da Gadamer, che ne sosteneva la candidatura al dottorato di Heidelberg, contro l'opposizione di Löwith, per l'ottima rassegna sul pensiero marxista che aveva composto; ne stimava le capacità, nonostante le divergenze teoriche, e ne apprezzava, come Adorno ma a differenza di Horkheimer, il fondamentale lavoro che sarebbe diventato la sua tesi di docenza per Marburgo (*Storia e critica dell'opinione pubblica*). Cfr. Gadamer (72-86).

³¹ Sull'assimilazione transitiva ma ben cauzionata del concetto di mobilità a quelli di *stradicamento/erranza ed errante/ebreo* in Heidegger, cfr. Bourdieu, *Führer della filosofia?* 75-76 e 134-135.

³² A dire il vero, è questa espressione conclusiva («Mit Heidegger gegen Heidegger denken») che dà il

Chi ha favorito più esplicitamente la commistione tra heideggerismo e materialismo marxista è però Marcuse, tanto che per lui si parla di «marxismo heideggeriano»: una fusione discutibile che tuttavia affascinò le masse di studenti americani e francesi, facendo di Marcuse un mentore riconosciuto della rivolta sessantottina e il progenitore di quegli heideggero-marxisti che volevano ravvivare il marxismo con la nuova filosofia dell'esistenza allora messa in voga, *in primis* da Sartre per la Francia.³³ Si tratta certamente delle origini della riflessione filosofica di Marcuse, che dal 1933 si avvicinò sempre più alla teoria critica di Francoforte, divenendo uno dei suoi più noti rappresentanti; ma se è vero, come dice Adorno, che egli si allontanò dall'insegnamento ufficiale di Heidegger, tendendo dalla storicità alla storia reale e all'apertura dell'ente, è vero anche che «Marcuse insiste su una lettura 'ontologica' del giovane Marx, che egli preferisce all'usuale lettura antropologica» (Brunkhorst e Koch 33-34). Di certo, egli biasimò la scelta e le dichiarazioni naziste di Heidegger non come un semplice errore, bensì come un «tradimento della filosofia» (Brunkhorst e Koch 37); ma ci rendiamo ormai conto di quanto debole possa apparire questa espressione sulla scorta della lezione demistificatoria di Rossi-Landi...

Si può ben capire da questa breve disamina come sia complesso 'sviluppare' quella trama che concerne il retaggio (e la rete) dell'ontologia heideggeriana: dopo aver sciolto quello che poteva apparire come il groviglio nodale, si corre il rischio di ritrovarsi dei sviluppi laddove meno ce li si aspettava. Le parole di Ponzio – ancora non scevre di un certo 'ecumenismo' filosofico – valgano allora come sintesi della difficoltà di una genuina lettura *materialista* della problematica questione dell'*alterità*:

La 'questione della materia' è la questione della 'irriducibilità' di qualcosa – che in quanto tale è appunto 'materiale' – rispetto a una identità [...] e su questa interpretazione della materia e della rispettiva alterità si trovano d'accordo l'ontologismo dogmatico, il materialismo ingenuo [...] o quello] storico-dialettico, l'ontologismo fenomenologico [...] o l'ontologismo heideggeriano, e persino l'idealismo oggettivo. [...] 'Materia' è ciò che non si lascia ridurre all'identità. La materia consiste nell'*alterità*. [...] La dialettica esprime l'esigenza del superamento dell'identità, l'apertura verso l'*alterità*. La dialettica contiene l'implicito riconoscimento di una istanza materiale. Per questo il materialismo, come materialismo dialettico, l'assume come centrale. Ma la dialettica contiene essa stessa la possibilità di indurimento, di ossificazione, di *riaffermazione dell'identità*. [...] Oggi la questione della *materia come alterità* è centrale. Oggi la via di uscita dall'identità ossessiva e pervasiva [...] è un *materialismo dell'alterità*. Esso è l'unica base di un nuovo umanesimo [...] aperto all'*alterità*, anzi l'*umanesimo dell'alterità*. [...] La materia è] un fondo comune [...] che unisce *non in base a una comune identità* – di ceto, classe, professione, nazio-

titolo originale al saggio di Habermas (tradotto come "Martin Heidegger. A proposito della pubblicazione di una 'Vorlesung' del 1935"), il che la dice lunga sulla questione dell'ereditarietà qui discussa. Tra Hölderlin e Heidegger pare porsi poi, per la scelta del titolo, il suo saggio "A che cosa serve ancora la filosofia?" (*Profili politico-filosofici* 17-37), che in realtà riconduce il ruolo della filosofia – anche nel suo problematico rapporto con la scienza – a quell'istanza critica tanto cara allo stesso Habermas. Se si riconduce la parola *istanza* al suo significato di «richiesta, bisogno, necessità», appare più che mai opportuna l'osservazione di Caputo: «La materia sfugge continuamente ad ogni tentativo [...] di formalizzazione [...] quindi, in quanto luogo della genesi del senso è anche il luogo della domanda filosofica che non produce sapere ma ne pone le condizioni. E la domanda rimane sempre domanda, ovvero la materia si ripete nel suo essere domandante. Questa ripetizione non è tautologia ma un chiedere di nuovo» (*Materia signata* 82). Caputo propone così di (s)muovere la filosofia dall'ontologia all'*alterità* considerando che è la *materia* che (s)fugge, mutevole e polimorfa come la sabbia, nelle svariate forme che l'uomo le dà per cercare di fissare l'indefinito, laddove il linguaggio è appunto la *materia signata*.

³³ Cfr. Brunkhorst e Koch (29-30); Bourdieu, *Führer della filosofia?* (135, 139); Habermas, "Herbert Marcuse. I tempi diversi della politica e della filosofia" (*Profili politico-filosofici*, 277-283).

ne, memoria storica, etnia, religione, credo politico, razza, genere sessuale, specie – *ma a una comune irriducibile alterità* (Ponzio, “La questione della materia” 9-16).³⁴

Dinanzi ai viluppi della metafisica ontologica heideggeriana nei quali è incappato il marxismo stesso, noi insistiamo nel dire, in conclusione, che ancora oggi bisognerebbe riprendere l'esemplare ed integro insegnamento di Rossi-Landi – che ricorda il potere e le conseguenze pratiche dell'attività materiale umana, anche quando si tratta di lavorare *sul* e *col* linguaggio – e metterlo ugualmente a profitto nei campi della poesia, della letteratura e della critica, non affatto dispensati da connotazioni ideologiche. Sul terreno della *critica letteraria* una simile applicazione della *semiotica* intesa come *filosofia del linguaggio*, e *filosofia materialista* del linguaggio – contro il linguaggio *metafisico* della filosofia – perciò tutt'uno con quella *teoria della letteratura* che per dirsi tale non può non volersi anche *critica dell'ideologia*, offrirebbe, con molte probabilità, le modalità e gli strumenti per una più compiuta e coscienziosa comprensione dei movimenti (d'arte e di pensiero) che si mescolano coi progetti di asservimento o di liberazione dell'uomo.

Bibliografia

- Bachtin, Michail Michajlovič, e Vološinov, Valentin Nikolaevič, *Marxismo e filosofia del linguaggio*. Ed. Augusto Ponzio. Lecce: Piero Manni editore, 1999. Stampa.
- Beaufret, Jean. *L'endurance de la pensée*. Paris: Plon, 1968. Stampa.
- Beaujour, Michel. *Terreur et Rhétorique. Breton, Bataille, Leiris, Paulhan, Barthes & Cie. Autour du surréalisme*. Paris: Éditions Jean-Michel Place, 1999. Stampa.
- Bourdieu, Pierre. *Ciò che parlare vuol dire. L'economia degli scambi linguistici*. Napoli: Guida, 1988, 137-167. Stampa.
- . *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*. Trad. Girolamo Di Michele. Bologna: Il Mulino, 1989. Stampa.
- Breton, André e Lev Trotsky. “Per un'arte rivoluzionaria indipendente”. Arturo Schwarz, *Breton e Trotsky. Storia di un'amicizia*. Bolsena: Erre emme, 1997: 122-128. Stampa.
- Brunkhorst, Hauke e Gertrud Koch. *Marcuse*. Trad. Luigi Garzone. Bolsena: Massari, 2002. Il pensiero forte. Stampa.
- Caputo, Cosimo. *Materia signata. Sulle tracce di Heidegger, Humboldt e Rossi-Landi*. Bari: Levante, 1996. I problemi della scienza. Stampa.
- . *Semiologia e semiotica, o la forma e la materia del segno*. Bari: B.A. Graphis, 2000. Gli strumenti. Stampa.
- D'Urso, Andrea. “Avec Rossi-Landi, dans les viscères omnivores de l'idéologie: pour une critique sémiotico-matérialiste de la critique philosophico-littéraire”. Sito internet ufficiale di Ferruccio Rossi-Landi. Web. Marzo 2007. <<http://www.ferrucciorossilandi.com/texts.htm>>.
- . “Poesia, filosofia, resistenza: ‘à quoi bon?’ Una lettura semiotico-materialista”. *Quaderni del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università degli Studi di Lecce* 23 (2001-2005): 235-271. Stampa.

³⁴ In questo passo, l'accostamento quasi sinonimico di materialismo con umanesimo è spiegabile tramite il ritorno alla lettura antropologica del marxismo, rispetto a quella ontologica di Marcuse; mentre il giudizio sull'ossificazione della dialettica, va inteso come uso di essa a infida giustificazione di tutto.

- . "Rossi-Landi et l'idéologie comme projet social: actualité d'un pense(u)r révolutionnaire". *Cahiers de psychologie politique* 20 (2012). Web.
<<http://odel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2028>>.
- . "Sémiotique matérialiste, sémiotique surréaliste, sémiotique révolutionnaire. Entre Breton et Rossi-Landi". *L'homme et la société* 179-180 (2011): 279-299. Stampa.
- Enzensberger, Hans Magnus. *Questioni di dettaglio*. Trad. Giovanni Piana. Milano: Feltrinelli, 1965. Stampa.
- Gadamer, Hans Georg. *L'ultimo Dio. La lezione filosofica del XX secolo*. Ed. Riccardo Dottori. Napoli: Reser, 2000. Stampa.
- Gorrillot, Bénédicte. "Les TXT et l'héritage surréaliste". *Mélusine* 28 (2008): 249-264. Stampa.
- Habermas, Jürgen. *Profili politico-filosofici. Heidegger, Gebler, Jaspers, Bloch, Adorno, Löwith, Arendt, Benjamin, Scholem, Gadamer, Horkheimer, Marcuse*. Eds. Leonardo Ceppa. Napoli: Guerini & Ass., 2000. Saggi. Istituto Italiano per gli studi filologici. Stampa.
- . *Storia e critica dell'opinione pubblica*. Bari: Laterza, 1994. Stampa.
- Heidegger, Martin. *Essere e tempo*. Trad. Pietro Chiodi. Torino: UTET, 1978. Stampa.
- . *La poesia di Hölderlin*. Ed. Leonardo Amoroso. Milano: Adelphi, 1988. Biblioteca filosofica. Stampa.
- . *Saggi e discorsi*. Ed. Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1976. Stampa.
- . *Scritti politici (1933-1966)*. Trad. Gino Zaccaria. Casale Monferrato: Piemme, 1988. Stampa.
- Leroy, Géraldi, *Les écrivains et l'histoire (1919-1956)*. Paris: Nathan, 1998. Stampa.
- Löwy, Michael. *Kafka sognatore ribelle*. Trad. Guido Lomarsino. Milano: Elèuthera, 2007. Stampa.
- Lytard, Jean-François. *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Trad. Carlo Formenti. Milano: Feltrinelli, 1981. Stampa.
- Marx, Karl e Friedrich Engels. *L'ideologia tedesca: critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*. Trad. Fausto Codino. Roma: Editori Riuniti, 1958. Stampa.
- Moscato, Antonio. *Intellettuali e potere in URSS. Bilancio di una crisi*. Lecce: Milella, 1995. Stampa.
- Nancy, Jean-Luc. *Résistance de la poésie*. Paris: William Blake & Co., 1997. Stampa.
- Pelletier, Willy. "La révolution Bourdieu". *Critique communiste* 166 (2002): 48-53. Stampa.
- Pinçon, Jean-Claude. *A quoi bon de la poésie*. Paris: Pleins Feux, 1999. Stampa.
- . *Habiter en poète*. Paris: Champ Vallon, 1998. Stampa.
- Ponzio, Augusto. "La questione della materia". Caputo, Cosimo. *Materia signata*. Bari: Levante, 1996. 9-16. Stampa.
- . *Produzione linguistica e ideologia sociale. Per una teoria marxista del linguaggio e della comunicazione*. Bari: De Donato, 1973 (nuova edizione B.A. Graphis, 2006). Stampa.
- Prigent, Christian. *A quoi bon des poètes*, Paris: POL, 1996. Stampa.
- Rossi-Landi, Ferruccio. "Il corpo del testo tra riproduzione sociale ed eccedenza. Dialogo" (1984). Web. <www.ferrucciorossilandi.com/texts.htm>
- . "Criteri per lo studio ideologico di un autore". *Quaderni latinoamericani* 2 (1976): 5-32 (anche in *Metodica filosofica e scienza dei segni*: 167-192). Stampa.
- . *Ideologia*. Milano: ISEDI, 1978; Mondadori, 1982² (Roma: Meltemi, 2005³). Stampa.
- . *Il linguaggio come lavoro e come mercato*. Milano: Bompiani, 1968 (2003⁵). Stampa.
-

- . *Metodica filosofica e scienza dei segni. Nuovi saggi sul linguaggio e l'ideologia*. Milano: Bompiani, 1985 (2006²). Stampa.
- . *Semiotica e ideologia*. Milano: Bompiani, 1972, 1979² (1994³). Stampa.
- . "Significato, ideologia e realismo artistico" ". Rossi-Landi, Ferruccio. *Semiotica e ideologia*. Milano: Bompiani, 1972. 77-116. Stampa.
- Semerari, Giuseppe. *Filosofia. Lezioni preliminari*. Milano: Guerrini & Ass., 1991. Stampa.
- Trotsky, Lev. *Letteratura e rivoluzione*. Ed. Vittorio Strada. Torino: Einaudi, 1973. Stampa.
- . "Per la libertà dell'arte". Arturo Schwarz, Breton e Trotsky. *Storia di un'amicizia*. Bolsena: Erre emme, 1997. 145-147. Stampa.