

*Jean Hyppolite, entre structure et existence*, sous la direction de Giuseppe Bianco, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2013, pp. 284.

Raccogliendo gli atti della giornata di studi consacrata a Jean Hyppolite nel maggio 2007 all'École Normale Supérieure di rue d'Ulm, il presente volume si propone di «rendre sa visibilité au visage de Jean Hyppolite, à celui qui fut un passeur, un professeur, un organisateur et un homme d'institution, un historien de la philosophie et un philosophe» (p. 19).

Tentativo da apprezzare per almeno due ordini di ragioni: innanzitutto, tre dei saggi che lo compongono escono dalla penna di quelli che sono stati suoi allievi diretti (Badiou, Balibar, Macherey) e permettono in tal modo di cogliere da una prospettiva interna la centralità del ruolo di Hyppolite tanto sul piano accademico-istituzionale, quanto nella congiuntura filosofica che, a partire dalla fine degli anni '40, ha segnato il ritorno dell'hegelianismo in Francia.

In quest'ottica, Macherey conduce il confronto delle letture della *Fenomenologia dello Spirito* operate rispettivamente da Kojève e Hyppolite, riconoscendo a quest'ultimo (sulla scia del famoso articolo pubblicato da Canguilhem nel 1948, *Hegel en France*) il merito di aver reso il testo hegeliano uno strumento per la riflessione filosofica *in fieri*, il cui funzionamento doveva risultare indissociabile dal contributo del destinatario e svincolato pertanto da ogni declinazione ideologica.

All'ambivalenza che caratterizza la dialettica tra universale e singolare è dedicato il saggio di Balibar (*Du commun et de l'universel dans la Phénoménologie de Hegel*) che propone una lettura strutturale della concezione della sostanza (*Substanz*) come opera (*Werk*), risul-

tante dall'attività di tutti e di ciascuno (*das Tun aller und jeder*). Vengono evidenziate, al contempo, le aporie insite nel tentativo hyppolitiano di pensare lo sviluppo dialettico dell'essere come sviluppo del senso realizzantesi nel Sapere Assoluto. La difficoltà di conciliare la storicità di quest'ultimo da un lato, e il carattere eterno del *logos* e del suo movimento di autodeterminazione dialettica dall'altro, costituirà infatti un ineludibile *héritage* per gli allievi del filosofo: è il problema, per riprendere le parole usate da Bianco nel saggio dedicato ai rapporti tra Foucault e Hyppolite: «de la relation différentielle entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, qui devient le problème crucial de la transition des années cinquante» (p. 113).

All'*héritage* del pensiero di Hyppolite sono dedicati anche gli articoli di Leonard Lawlor e Stefanos Geroulanos: le analisi del primo portano sulle modalità con cui l'esigenza hyppolitiana dell'«immanence complète» sia stata riattivata e declinata in maniere differenti dalla generazione di pensatori degli anni '60 – in particolare da Foucault, Derrida e Deleuze. Nel secondo (*L'ascension et la marionette: l'homme selon Jean Hyppolite*) viene invece restituito il quadro filosofico dell'anti-umanesimo francese del secondo dopoguerra, all'interno del quale va compreso il rifiuto hyppolitiano di attribuire un ruolo positivo all'azione umana nella storia, nella misura in cui «l'homme est victime d'une dialectique qu'il ne domine pas» (p. 92). Si tratta dunque di assumere l'«effacement de l'homme comme catégorie de la pensée», di pensare quella sospensione dell'umano che implica, al contempo, una teoria della *produzione del senso* nella quale né l'uomo né la storia possono essere convocati a garanti.

Un ulteriore motivo di interesse è offerto dalla seconda sezione del volume, in cui vengono messi a disposizione del lettore sei testi non pubblicati nei due tomi di *Figures de la pensée philosophique*: vanno segnalati la *Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience* (1946), in cui Hyppolite opera un interessante accostamento tra Valéry e Sartre sul tema dell'opposizione tra coscienza e vita, così come l'articolo del 1955 che traccia *Une chronologie de l'existentialisme français* delineando al contempo i contorni di un «momento post-esistenzialista» nel quale, secondo Hyppolite, il pensiero è chiamato a farsi carico di due questioni ineludibili: «celle de l'histoire et de la signification (subjective/objective) d'une histoire qui reste, par son essence même, toujours inachevée; celle de la logique transcendantale (non au sens kantien, mais plutôt husserlien) qui unit à la rigueur de l'analyse des conditions de toute possible existence le goût concret de toute phénoménologie» (p. 198). Una terza e più fondamentale questione sorge dalle due precedenti, riguardante precisamente: «la relation entre l'histoire et la philosophie transcendantale qui revient à l'essentiel. La logique transcendantale et l'histoire: l'être et le temps!» (p. 198).

Meritevole d'attenzione è anche l'ultimo scritto hyppolitiano *Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme*, redatto nel 1968 con l'intenzione di riflettere sui rapporti tra epistemologia marxista e hegelianismo, analizzando in particolare la prospettiva aperta da Althusser – di cui Hyppolite riconosce a più riprese la fertilità, nonostante le riserve dovute alla radicale riduzione del peso esercitato dall'elaborazione concettuale hegeliana sulla critica marxiana dell'economia politica.

In questa seconda sezione trovano spazio, infine, i riassunti dei corsi tenuti

al Collège de France dal 1963 al 1968, grazie ai quali è possibile seguire l'evoluzione delle preoccupazioni filosofiche di Hyppolite (tanto più che egli stesso li concepiva come un cantiere per un libro annunciato sotto il titolo di *Existence et structure*) e di valutare la portata di quel passaggio cruciale da una «storia della filosofia» ad una «storia del pensiero filosofico», di cui Foucault creditava il maestro nel celebre discorso commemorativo del gennaio 1969.

Chiara Collamati

Tran Duc Thao, *De Husserl à Marx. Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Paris, Editions Delga, 2012, pp. 312.

La recente riedizione del saggio uscito per la prima volta nel 1951 (cfr. la traduzione italiana *Fenomenologia e materialismo dialettico*, Milano, Lampugnani Nigri, 1970) testimonia della rinnovata attenzione che il panorama intellettuale francese rivolge all'enigmatica figura del filosofo vietnamita Tran Duc Thao (Hanoi, 1917 – Paris, 1993). Quest'ultimo ha costituito un importante riferimento per la generazione di filosofi del secondo dopoguerra: basti ricordare l'influenza che la sua interpretazione del pensiero husserliano esercitò tanto sulle analisi condotte da Derrida in *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953), quanto su quelle esposte da Lyotard nel saggio *La phénoménologie* (uscito nel 1954), senza dimenticare la vicinanza di Thao a Merleau-Ponty, la sua collaborazione a «Les Temps Modernes», così come il prolifico confronto con Kojève in merito all'interpretazione della dialettica hegeliana. Tuttavia, a partire dalla metà degli '50 – vale a dire dopo il rientro di Thao in Vietnam, che

segnò l'inizio di una complicata vicenda biografico-politica marcata da tensioni e scontri con il Partito Comunista Indocinese –, il riconoscimento del valore filosofico del suo pensiero subì un progressivo ridimensionamento.

*Phénoménologie et matérialisme dialectique* è stato a lungo considerato come un *collage* posticcio e poco convincente, nel quale l'autore avrebbe cercato di far convergere la sua formazione filosofica a stampo fenomenologico con le esigenze ideologico-politiche del marxismo, sopraggiunte in un secondo momento. Sarebbe invece opportuno rileggere il saggio in questione all'interno di una prospettiva più ampia, capace di cogliere l'intima coerenza dell'argomentazione di Thao, nonché una certa omogeneità rispetto sia alle sue riflessioni anteriori (ad esempio l'articolo del 1946 *Marxisme et phénoménologie*, che costituisce una ripresa in termini fenomenologici dell'*Introduzione alla Critica dell'economia politica*), sia agli sviluppi ulteriori del suo pensiero, nei quali si inserisce il testo consacrato nel 1973 all'origine del linguaggio e della coscienza. In questo senso, bisognerebbe evitare di dissociare la seconda parte del libro (*La dialectique du mouvement réel*) dalla prima (*La méthode phénoménologique et son contenu effectivement réel*) e valutare la portata dell'intenzione che anima l'autore: liberare la fenomenologia dall'idealismo husserliano per mettere a disposizione del marxismo uno strumento d'analisi in grado di «entrer dans l'intériorité du vécu», fornendo al contempo una risposta costruttiva alle obiezioni provenienti dalle «filosofie del soggetto», che rimproverano al marxismo di trascurare la specificità dei problemi della coscienza (è, chiaramente, l'esistenzialismo nella sua versione sartriana a

costituire il principale bersaglio critico di Thao).

Su questo piano va dunque compresa la tesi che assume il materialismo dialettico come *la verità* dell'idealismo trascendentale, nella misura in cui il secondo trova nel primo la forma della propria soppressione, la quale «enveloppe le mouvement même de ce dont elle suppression, en tant qu'elle le réali-se en le supprimant» (p. 18).

Un'ipotesi di lettura da condurre nonostante la severa critica che lo stesso autore rivolgerà al libro del '51: in un articolo apparso sulla rivista «La Nouvelle Critique» nel 1974 (*De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience*), Thao riconosce infatti i limiti teorici del progetto di una *Aufhebung* della fenomenologia nel marxismo – progetto che, pur dimostrandosi efficace per spiegare la genesi della coscienza animale (attestandone l'origine materiale), si rivela insufficiente quando si tratta di analizzare la «dialectique des sociétés humaines comme devenir de la raison».

Il tentativo di dialettizzare il vissuto intenzionale comincia facendo giocare al suo interno il principio di negatività. Più precisamente: descrivendo la costituzione della coscienza come fondamentalmente legata all'impedimento di esteriorizzazione dell'atto. Il processo che va dal movimento reale dell'organismo vivente all'intenzionalità è retto da un principio di negatività interno alla percezione stessa, il quale sospende il suddetto movimento, lasciandolo ad un semplice stadio di abbozzo (*esquisse*). È questo «principio di inibizione» dell'atto – di cui andrebbe indagata la matrice freudiana – causato dall'oggettività esterna che, costringendo l'organismo ad interiorizzare il movimento, innesca perciò stesso una dinamica di «emergenza» della coscienza. A questo level-

lo si situa uno dei gesti filosoficamente più significativi dell'autore, mirato non tanto a negare la soggettività costituenti (o trascendentale), quanto piuttosto a ridefinirla dialetticamente come «le mouvement réel par lequel la nature prend conscience d'elle-même dans le développement biologique et l'histoire humaine» (p. 188). Correlativamente, Thao intende allontanarsi dal materialismo meccanicista, per delineare quello che egli definisce un «naturalisme d'un genre nouveau» (p. 97), in cui va operata una ridefinizione delle nozioni di Natura, di oggetto e di materia. Non si tratta di adottare una prospettiva riduzionista, né di dissolvere ogni soggettività, bensì di reinscrivere quest'ultima nella Natura come luogo d'origine della struttura intenzionale stessa. In altri termini, l'atto di coscienza, nel suo senso vissuto, può essere esaustivamente spiegato attraverso la dialettica del comportamento – su questo punto andrebbe considerata la vicinanza di Thao tanto al primo Merleau-Ponty (*Les Structures du comportement*), quanto a quello dei Corsi al Collège de France dedicati al concetto di Natura –.

Il progetto di Thao potrebbe leggersi, insomma, come un tentativo di *naturalizzare* la fenomenologia, preservando al contempo la dimensione storica del vissuto, che l'autore tenta di restituire mediante un'analisi della costituzione delle società umane e della loro evoluzione in termini di «appropriazione privativa», nel contesto della quale il ritorno a sé della coscienza non rimanda ad una nuova forma di trascendenza, ma piuttosto ad una «appropriation sans exclusion par la reconnaissance de la réalité matérielle de l'activité productrice comme le fondement de son sens de vérité» (p. 301).

Chiara Collamati

Pierre Macherey, *Il soggetto produttivo. Da Foucault a Marx*, postfazione di Antonio Negri e Judith Revel, Verona, ombre corte, 2013, pp. 96.

L'inversione cronologica espressa nel sottotitolo di questo breve, ma denso, lavoro indica l'esatto obiettivo dell'autore. Egli intende ragionare su di un nodo teorico di particolare rilievo – il *carattere dinamico* della forza lavoro come *capacità-di-*, al fine di interpretare l'interesse foucaultiano nei confronti di Marx. Nel far ciò, tuttavia, egli prescinde sia da un approccio filologico, sia da un'ipotesi storiografica «di un Foucault (ancora) marxista» o «di un Marx (già) foucaultiano». In questo senso – come osservano Negri e Revel nella loro postfazione – la chiave scelta è concettuale. Il riferimento alla lettura di Stéphane Legrand è perciò esplicito, ma l'intento non è il medesimo.

Lo sguardo di Macherey si concentra altresì su di una specifica piegatura del testo marxiano, interpretabile non certo a partire da ciò che Foucault *non* ha detto in *Les mots et les choses*, ma da ciò a cui prestò attenzione a partire da *La volonté de savoir*, muovendo cioè dai caratteri attribuiti al potere a seguito della necessità di riformularlo, «separandolo dall'influenza della politica per avvicinarlo al piano in cui si svolge concretamente l'economia». S'incontra qui la qualificazione del potere come biopotere, il cui tratto principale è espresso non da quanto esso nega, bensì da come esso governa: in primo luogo, «la 'produzione' della vita in tutte le sue forme».

Il Marx che interessa Foucault – lo si legge nel testo della conferenza tenuta a Bahia nel 1981 e citata da Macherey – è quello della sezione IV di *Il Capitale*, ove è possibile cogliere elementi utili all'analisi dei meccanismi positivi del potere. Certo, si tratta di una lettura che