

*Jean Hyppolite. Entre structure et existence*, ed. par Giuseppe Bianco, Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normal supérieure, 2013, 286 pp.

di Andrea Angelini

Il volume raccoglie una rivisitazione degli interventi presentati da insigni studiosi in occasione della "Journée Jean Hyp-

polite: entre structure et existence”, organizzata da Giuseppe Bianco (curatore dell’opera) e Frédéric Worms nel maggio 2006, e svoltasi presso il Centre International d’Étude de la Philosophie Française Contemporaine della École normale supérieure di Parigi.

L’introduzione del curatore, attraverso una ricostruzione delle tappe fondamentali della formazione e della carriera accademica di Hyppolite, propone un’inquadramento preliminare di quella che è stata, assieme a Merleau-Ponty, una decisiva *figura-ponte* tra la generazione “esistenzialista” e quella “strutturalista”. Mediante l’approfondimento «du rapport entre forme et devenir, sens et temps, structure et expérience» (p. 18), il costante sforzo di Hyppolite per superare lo storicismo umanista ha certamente influito su alcuni dei maggiori protagonisti della scena filosofica francese successiva alla Seconda Guerra Mondiale. Tra questi molti erano stati suoi allievi diretti, come nel caso di Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, o ancora di Châtelet, Serres, Henry, Janicaud, Simondon, d’Hondt e altri.

Pierre Macherey affronta il sottile modo con cui Hyppolite ha saputo inserirsi nella ricezione francese di Hegel, affrancandolo dalle maschere politiche di cui era stato investito da Cousin nel XIX secolo e, in modo diverso, da Kojève durante il periodo *entre-deux-guerres*. L’approccio filologico rigoroso di Hyppolite non è finalizzato alla mera esegesi critica, bensì a offrire, attraverso l’esposizione di «une pensée en acte», uno strumento di riflessione, una palestra dove esercitare il pensiero filosofico come interrogazione critica del presente, convergendo verso la *conquête du concret* che impegnava la peculiare commistione francese di fenomenologia e dialettica. L’opera di Hyppolite ha così esibito un bilanciamento accurato tra interpretazione storico-filosofica e attualizzazione della parola he-

geliana, con cui «au lieu d’asséner dogmatiquement un contenu spéculatif déjà tout élaboré et imputé plus ou moins aventureusement à Hegel, s’était ingénié à faire du texte hégélien l’instrument d’une réflexion philosophique effective, toujours en cours, dont le destinataire était appelé à se faire lui-même partie prenante» (p. 35).

Di grande tenore teorico il saggio di Étienne Balibar, per il quale, grazie a Hyppolite, la *Fenomenologia dello Spirito* sarebbe riemersa come il modello delle grandi critiche delle ideologie (l’autore pensa ovviamente a Marx e al suo maestro Althusser). Una finzione narrativa in cui le categorie kantiane acquisiscono uno spessore storico, pratico, intersoggettivo, dinamico (pp. 51-53), incarnandosi nei modi in cui le diverse forme storiche di comunità hanno tentato di elevare la propria particolarità a un *dover essere* universale: «*Enoncer l’universel* [...] c’est du même coup le dé-terminer et donc le particulariser. Mais inversement – idée très profonde – du fait que la particularité d’une énonciation déterminée de l’universel n’existe pas “en soi”, mais seulement *pour* une *autre*, dans une relation conflictuelle, un processus de scission essentielle, il y a en elle *de l’universel* qui l’excède» (p. 56). Il sapere assoluto è proprio questo *passage à la limite* (p. 58) inappropriabile da qualsiasi comunità, nel quale il “delirio di presunzione” delle varie forme di coscienza si svela come tale. Ogni pretesa assolutezza è in realtà vincolata a un contenuto d’esperienza determinato e contingente; l’assoluto è il movimento di questi inevitabili fallimenti, e il sapere assoluto la consapevolezza che lo spirito, in quanto «*activité de tous et de chacun*», in quanto *divenire*, non può essere contenuto in una forma definitiva, o arrestarsi in una kojèviana *fine della storia*: «Il n’y a pas en effet chez Hegel de “communauté du savoir absolu”» (p. 57). Il sapere diviene

assoluto nella comprensione del suo dover sempre ricominciare, nello svelare la genesi concreta di ogni sapere e di ogni forma di esperienza etica e politica (la coscienza infelice, l'anima bella, il Terrore giacobino, lo stato liberale), e la conseguente ingenuità e pericolosità di ogni volontà di potenza antropocentrica che voglia eludere «cet *indépassable de la finitude*» (p. 59). La *Fenomenologia dello Spirito* metterebbe in scena questa «*différence* perpétuelle du commun et de l'universel» (*ibid.*), un "écart irréductible" tra l'aspirazione all'universalità e le effettive istituzioni comunitarie, e il compimento fenomenologico starebbe nell'acquisizione di una capacità critica nei confronti di ogni *illusion d'absolu*.

Jérôme Lèbre affronta la critica di Hypolite a Lukàcs, secondo il quale Hegel non avrebbe operato la necessaria distinzione tra *esteriorizzazione* (*Entäusserung*) e *alienazione* (*Entfremdung*) vera e propria, delle quali solo la seconda apparterebbe alla specifica condizione dei rapporti di produzione capitalistici, e come tale sarebbe superabile nella prassi rivoluzionaria negata dall'ideologia idealista (G. Lukàcs, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlin 1948; tr. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Einaudi, Torino 1960). Hypolite, invece, trova in Hegel un concetto ontologico di alienazione – inscindibile da quello di *differenza* o di *negatività* – «sans refuge humaniste» (p. 73), ovvero una delle prime e più elaborate formulazioni filosofiche della *fonction d'inconscience de la conscience*, capace di interagire con le filosofie di Nietzsche, Husserl, Heidegger, Bergson, fino alla psicanalisi e alle scienze strutturaliste. In questa direzione si muovono, infatti, alcuni dei più bei saggi dedicati da Hypolite al filosofo tedesco – raccolti nel suo *Figurès de la pensée philosophique*, 2 voll., Puf, Paris 1971 –, spesso trascu-

rati dalla critica all'ombra del suo più noto e scolastico commentario *Gènese et structure de la Phénoménologie de l'esprit* del 1946 (tr. it. La nuova Italia, Firenze 1972; poi Bompiani, Milano 2005).

Stefanos Geroulanos si concentra sull'importanza storica della lettura "anti-umanista" di Hegel avanzata da Hypolite, inserendola tra quelle che sarebbero le tre radici principali dell'anti-umanismo francese cresciute tra gli anni Venti e Cinquanta: le critiche politiche all'umanismo "borghese", diffuse sia tra gli intellettuali comunisti sia nella destra dei "non-conformistes"; l'*ateismo non-umanista* di Blanchot e Bataille, i cui diversi percorsi sono entrambi legati all'avanguardia surrealista; l'*antropologia negativa* riconosciuta, a nostro parere al prezzo di una certa confusione, in un *continuum* che andrebbe da Kojève e Sartre fino a Foucault – l'autore chiarisce in alcuni punti che «la conception de Kojève devient bien trop humaniste» (p. 97), e tratta più diffusamente questa tesi in *An atheism that is not humanist emerges in French Thought* (Stanford University Press, 2010). La scoperta hegeliana di un "équilibre instable" tra uomo e storia avrebbe permesso a Hypolite di riformulare la problematica antropologica, svincolandola tanto da una trascendenza teologica quanto da una divinizzazione atea dell'umano. Il filosofo contesta l'anacronismo con cui «les conceptions contemporaines de la dignité humaine dépendant encore d'un fond transcendantal» (p. 90), sostenendo come il soggetto moderno, già con Hegel, si presenti nell'ambigua consapevolezza di essere «une force en suspens, une particularité menacée» (p. 98), destituito dell'illusione antropocentrica che vorrebbe l'uomo non un *carrefour* o una *marionette*, ma il protagonista dell'Assoluto – punti che incoraggiano un approfondimento del legame, e non solo delle distanze, tra Hypo-

lite e Merleau-Ponty (soprattutto in relazione ai suoi scritti degli anni Cinquanta), trattato solo parzialmente dall'autore.

Addentrando nel modo in cui Hyppolite ha riconosciuto nella filosofia hegeliana il passaggio «d'une philosophie de l'essence en laquelle le pensée et l'être, l'idée et l'empiricité, sont séparés, à une ontologie ou logique du sens en laquelle le sens est immanente à l'expérience» (p. 112), Giuseppe Bianco mostra come la sua riflessione sul sapere assoluto, molto influenzata dal secondo Heidegger, sia stata una chiave fondamentale per il superamento di una concezione antropologica della differenza e del negativo. Con queste premesse Bianco tratta di alcuni nessi tra l'opera di Hyppolite e quella di Michel Foucault, legati per lunghi anni da un profondo rapporto di amicizia e stima reciproca. Con il supporto di una ricca documentazione, viene evidenziata la continuità tra la critica del "maestro Hippal" a una concezione della dialettica come filosofia antropologica del compimento, e la critica del "cerchio antropologico" sostenuta a più riprese da Foucault, a riguardo della struttura epistemologica dei saperi moderni sviluppatasi dopo la svolta kantiana (scienze umane, dialettica umanista, fenomenologia). Le tracce della stretta relazione tra i due filosofi sono ben visibili nei primi scritti "psicologico-filosofici" di Foucault fino a l'*Histoire de la folie*, sui quali l'autore si sofferma. Attraverso il progressivo distacco dal marxismo umanista ancora presente in *Maladie mentale et personnalité*, in questi testi si osserverebbe il passaggio «d'une question anthropologique concernant la maladie mentale, à une question ontologique concernant la folie» (p. 119), dove essa «en tant que "bruit" et "murmure" [...] en tant qu'un phénomène innomable voire inhumain", constitue la "condition de possibilité" [...] de l'histoire humaine conçue comme

plenitude de sens» (*Ibidem*). Questa *alienazione* «sans possibilité de réconciliation» (p. 113) è affiancata da Bianco alla figura della *conscience malheureuse* – già da Hyppolite riportata sul piano di un'immanenza radicale, scostandosi dalla venatura teologica di Wahl –, trasformata da Foucault, in *Histoire de la folie*, da modello d'esperienza riconosciuto da Hegel nel cristianesimo medievale, a condizione moderna del folle, irrimediabilmente privato di ogni riconoscimento sociale e di ogni autonomia etica, inadatto alle nuove esigenze produttive, catturato e reificato negli spazi dell'ordine medico. Unico appunto che ci permettiamo di sollevare sta nel fatto che Bianco attribuisca semplicemente all'influenza heideggeriana la ragione della particolare lettura hyppolitiana di Hegel, giustificando il rifiuto foucaultiano della dialettica in quanto filosofia dell'alienazione qui «ne peut être qu'anthropologique» (p. 124). Approccio che sembra trascurare l'effettiva presenza della critica al soggettivismo che percorre tutta l'opera hegeliana, e alcune ambiguità dell'altalenante ruolo di Hegel nell'acceso contesto filosofico-politico successivo alla Seconda Guerra (per il quale resta utile il pur datato O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo tra dialettica e struttura*, Feltrinelli, Milano 1972). Aspetti che rendono l'opera di Hyppolite doppiamente importante, per la sua rilevanza sia storica sia filologica. L'intervento di Alain Badiou – disponibile anche nella sua raccolta di ritratti autobiografici *Petit panthéon portatif*, La fabrique éditions, Paris 2008; tr. it. *Piccolo Pantheon portatile*, Il melangolo, Genova 2010 – presenta, mediante alcune "vignette", uno spaccato anedddotico della poliedrica e carismatica figura di Hyppolite. L'Hyppolite *traghetto* (*passer*), per la sua opera di traduzione e commento della *Fenomenologia* hegeliana, tappa fondamentale della *Hegel Renaissance*;

l'Hyppolite «*organisateur* du champ philosophique», pianificatore di eventi e incontri dei quali sapeva essere acuto e diplomatico protagonista; l'Hyppolite *induttore*, per la sua abilità nel maneggiare la storia della filosofia «comme un exercice d'induction au passé du présent» (p. 136), trovando un raro equilibrio tra attenzione storiografica e partecipazione al dibattito contemporaneo; l'Hyppolite *lettore* formidabile, che sacrificava il sonno allo studio e alla scrittura, interessato a tutto ed esperto nell'improvvisare lezioni di grande erudizione; l'Hyppolite *amministratore*, per la sua concezione "interventista" dell'istituzione, «l'idée que le destin de l'institution n'est pas son immobilité, mais sa capacité de concentration de l'idée historique elle-même» (p. 140) – in questo senso Badiou ha definito il suo maestro un «protecteur de la nouveauté»; e per finire, l'Hyppolite *giudice*, che sapeva stupire per la risolutezza delle sue prese di posizione.

Anche Leonard Lawlor propone uno sguardo sull'eredità di Hyppolite, la cui riflessione sull'immanenza rappresenta l'innescò «de tous les antiplatonismes, de tous les anticartésianismes, de tous les antidualismes» (p. 143). Partendo dal concetto hegeliano di "differenza essenziale", affrontato da Hyppolite in *Logique et existence*, come rinvio reciproco tra essenza ed esistenza, realtà e apparenza, infinito e finito, pensiero ed essere, viene mostrato il suo legame con gli assi fondamentali delle riflessioni dei suoi più noti allievi, passando per la *differenza* di Deleuze, per la ripresa della nozione di *khôra* in Derrida, per l'*eteroclitico* in Foucault (l'autore richiama il riferimento a Borges in apertura di *Les mots et les choses*). Legami indubbiamente presenti tra i tre filosofi e il loro maestro, ma che per la loro complessità e diversità richiederebbero uno studio specifico, che il saggio di Lawlor può indubbiamente stimolare.

Come scrive Badiou: «Nous savons qu'Hyppolite a été un personnage majeur, mais nous savons aussi que ce n'est pas en termes d'œuvre que son importance se mesure» (p. 142). Arricchita da alcuni testi inediti di Hyppolite e da un elenco completo dei *dits et écrits* del filosofo, la raccolta curata da Bianco costituisce un'ottima introduzione all'opera del filosofo, necessaria a ridare visibilità a «ce visage inconnu parce que troppe connu» (p. 19), e a riconoscere la dovuta attenzione a una figura centrale del "campo filosofico" francese del Novecento.