

A. NEGRI, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, Armando, Roma 1972. Un volume di pp. 222.

Questo libro nasce dalla partecipazione attiva del suo autore al dibattito sulla storiografia filosofica, che in questi ultimi anni si va sviluppando con particolare intensità anche in Italia. Gli scritti raccolti nel presente volume, infatti, sono già apparsi sul « *Giornale critico della filosofia italiana* » tra il 1969 e il 1971; e qui essi sono ripresentati, tenendo conto anche di alcune reazioni che avevano via via suscitato.

Il Negri indirizza la sua polemica, sempre fervida e ricca di argomentazioni, contro la pretesa di una storiografia assolutamente « oggettiva », pretesa che si è fatta particolarmente insistente e diffusa, secondo l'autore, in questi anni di violenta reazione antidealistica, spintasi fino al punto di teorizzare l'esclusione di ogni intervento del « soggetto » nell'attività storiografica. Contro la storiografia naturalistica, contro la riduzione della storiografia a puro filologismo, ma anche contro il vuoto soggettivismo spiritualistico, il Negri propone il recupero dell'impostazione problematicistica dell'attualismo gentiliano, per il quale la ricerca storiografica sarebbe la ricerca di una sintesi nella quale soggetto e oggetto non si riassorbano l'uno nell'altro, pur implicandosi vicendevolmente.

L'attività storiografica sarebbe dunque più vicina al lavoro dell'artista, che non a quello dello scienziato; perciò l'autore può rispondere facilmente all'obiezione di E. Garin, per il quale la storiografia attualistica coglie sempre un « aspetto » soltanto del suo oggetto, che questa visione parziale dell'oggetto « non è il vizio della storiografia filosofica ... è il vizio di ogni storia, anche la più filologicamente agguerrita » (p. 24). Riflettendo sul concetto kantiano di sintesi, il Negri fa propria la posizione di Kant per il quale non esiste sintesi (non esiste cioè conoscenza autentica), se non come frutto di un gesto di « omogeneizzazione » soggettiva dell'oggetto, necessario, sempre secondo Kant, a determinare il giudizio.

Non si può dunque fare storia della filosofia, sostiene l'autore, senza investire il proprio oggetto con la violenza della « capacità di giudizio ». « Solo questa violenza — scrive il Negri — risolve, di volta in volta, il problema della sintesi storiografica in filosofia: chi non la possiede, rispetta le « dimensioni individualissime » dell'oggetto, lascia vergine l'oggetto, ma, denunciando assenza di virilità di giudizio... lascia anche intatto il problema » (p. 43).

Eliminato così il pregiudizio dell'imparzialità della storia, e della storia della filosofia in particolare, l'autore ritiene di aver aperto la via ad una « programmazione teorica di una storia totalitaria della filosofia », l'unica via che permetterebbe di uscire dall'angustia della storiografia filosofica borghese, che sancisce la parzialità conoscitiva dello storico. Per il Negri, è la conquista del punto di vista della filosofia come sovrastruttura che mette a nudo la parzialità della storiografia borghese, avviando verso la conoscenza totale dell'oggetto-filosofia.

In tal senso l'autore utilizza la categoria marxiana della « totalità », così come si trova operante nella stessa filosofia attualistica, dopo il recupero della filosofia di Marx realizzato da Gentile alla fine del secolo scorso. In forza di questa categoria, la filosofia, in quanto oggetto dell'attività storiografica, non si può isolare ed astrarre, deve essere colta nella ricchezza delle sue relazioni molteplici e organiche con le altre sovrastrutture e con la stessa base economica.

Lo storico della filosofia, da parte sua, non può ridursi ad un mestierante, ad un « lavoratore intellettualmente diviso », come accade per tutta la storiografia filosofica « professionale e borghese »: a questo proposito il Negri non risparmia le sue invettive contro il mito della specializzazione storiografica « che porta, anche nella storiografia filosofica, ad essere beati specialisti in capocchie di spillo » e ad arrendersi, senza nemmeno lottare, a qualsiasi parzialità conoscitiva, « solo per ostentare un certificato borghese di storico della filosofia » (p. 102).

Nella misura in cui, invece, si sforza di cogliere l'oggetto-filosofia nella sua totalità, la storiografia stessa tende a divenire « attività oggettiva »: cioè, spiega il Negri

utilizzando indicazioni confluenti di Marx e di Gentile, « un'attività potenzialmente rivolta a fare la volontà del suo oggetto specifico nella sua interezza ».

Ma ciò che impedisce alla storia della filosofia di essere veramente totalitaria (e allo storico di evadere dalla sua condizione borghese di uomo diviso) è la genesi necessariamente sensibile della conoscenza storica, per cui la storiografia, avverte l'autore, è innanzitutto « autopsia »: « un testo bisogna vederlo, sentirlo, toccarlo, se veramente si vuole essere storici: la conoscenza storica è sempre, quando è autentica, conoscenza in prima persona; né potrebbe esserlo se non fosse conoscenza sensibile » (p. 182).

Si ripresenta così il problema della sintesi storiografica: se infatti lo storico della filosofia, in quanto si serve dei sensi per la conoscenza del suo oggetto, cade necessariamente nella « parzialità gnoseologica », come si può ancora parlare di una « storia totalitaria della filosofia »? È questa la domanda che l'autore stesso si pone al termine della sua ricerca, una domanda lasciata volutamente senza risposta, in piena coerenza, del resto, con l'atteggiamento problematicistico, che il Negri assume fin dalle prime pagine del suo libro di fronte ad ogni pretesa di sintesi definitiva (cfr. pp. 16-17).

Da quanto detto, risulta evidente che, al di là del tono fortemente polemico con cui l'autore sviluppa le sue argomentazioni, il presente volume costituisce un interessante contributo non solo per la viva attualità del tema affrontato, ma anche perché, distruggendo impietosamente il mito dell'oggettività e dell'imparzialità della storiografia filosofica (e dello stesso storico della filosofia), esso ripropone il problema dell'attività storiografica in filosofia in termini nuovi e più radicali.

EVANDRO BOTTO

O. HOEFFE, *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, « Epiméleia », 18, A. Pustet, München 1971. Un volume di pp. 208.

L'autore affronta il problema del modo in cui si può riconciliare la tesi che l'etica è una scienza (in quanto è un sapere filosofico) con la tesi che, al tempo stesso, essa ha un carattere pratico, nel senso che non solo ha la prassi come suo oggetto ma è in funzione di quest'ultima (quindi è subordinata ad essa). Questo problema viene affrontato con riferimento agli scritti di Aristotele, in cui esso pare particolarmente sentito e che, a parere dell'autore, offrono anche valide indicazioni per una sua soluzione. Nel caso appunto dell'etica di Aristotele c'è la situazione apparentemente paradossale che essa è certamente un sapere filosofico genuino ed al tempo stesso è da lui considerata avere un fine pratico. Questo paradosso emerge nelle sue asserzioni, che ora mettono in rilievo che bisogna giungere alla conoscenza intorno alla virtù non per apprendere che cosa essa sia (τὴ ἐστίν) ma al fine di diventare buoni, cioè di conquistarla (cfr. *Eth. Nic.*, II 2, 1103b27-28) ed ora pongono come tema della ricerca appunto la definizione del che-cos'è (τὴ ἐστίν) della virtù (II 4, 1105b19).

Secondo Höffe, il contrasto in queste asserzioni specifiche risulta da formulazioni troppo radicali e non riflette appieno il pensiero di Aristotele; altrove egli in effetti è più cauto (p. es., in X 10, 1179b18-20, dove rileva che bisogna essere soddisfatti se l'etica partecipa della virtù, cioè contribuisce alla sua acquisizione da parte nostra) (pp. 62-63 e 70). Si tratta di riconoscere che la posizione di Aristotele è alquanto più complessa e sofisticata di quanto non suggeriscano certe sue formule, e comporta il riconoscimento che il sapere etico non è esso stesso di già attività pratica (modello di identità, da Aristotele attribuito a Socrate), ma non è neppure estraneo ad essa (modello di divergenza) ma è un sapere che contribuisce all'azione pratica insieme ad altri fattori (modello di convergenza) (pp. 66 ss.) Questa tesi va ulteriormente qualificata riconoscendo che il sapere etico (in senso stretto) può essere acquisito pienamente solo quando si sia giunti al livello di una sufficientemente ricca esperienza morale unita ad un possesso reale e