

Il laboratorio logico-esistenziale di Aldo Giorgio Gargani

Gianluca Valle*

ABSTRACT

Fifteen years after his death, Aldo Giorgio Gargani's work remains largely unexplored. He repeatedly deconstructed traditional notions of "reason" and "truth" by unmasking "top-down theoretical strategies" and the epistemological fetishes that derive from them, relating them to variable and contingent decision-making modules, as well as to the discursive regimes of an anthropological form of life. Since the 1980s, Gargani has questioned disparate symbolic codes and promoted unexpected textual intertwining. He drew on the formidable intellectual repertoire offered by Central European culture, from Ernst Mach and Sigmund Freud to Hugo von Hofmannsthal, Robert Musil, Franz Kafka, Thomas Bernhard, and Ingeborg Bachmann. From this renewed perspective, metaphor emerges as the most fitting linguistic tool through which the individual can strive to regain control of their life. Experimenting with a new, highly personal style of philosophical-literary writing, Gargani demonstrates that every theoretical endeavor and description of oneself and the world is surpassed by a second narrative. Our theories and definitions are destined to become part of the reality they intended to grasp – along with us, their creators. Thus, another story begins, in which being distant from the truth is the only way to be closer to it, displacing ourselves in the gap between reality and unreality.

KEYWORDS

Reason, truth, metaphor, oblique gaze, further word

È soltanto quando il discepolo è
pronto che sorge la figura del maestro

(Gargani 1999, p. 49).

1. *Quale ragione?*

L'opera di Aldo Giorgio Gargani, a tre lustri di distanza dalla sua scomparsa, ci sembra ancora in gran parte inesplorata. La sua notorietà di intellettuale è stata – e, forse, ancora è – legata ai lavori degli anni '70 sulla crisi della razionalità classica, assai innovativi

* g.valle@caetanionline.org; Liceo Gelasio Caetani di Roma.

al tempo, in un contesto culturale come quello italiano, non solo sul piano storico-filosofico, ma anche su quello più squisitamente epistemologico.

Il discorso che Gargani ha portato avanti nei decenni successivi, pur rimanendo coerente con le premesse iniziali, è andato incontro ad una formidabile contaminazione con diversi ambiti del sapere – dalla filosofia della scienza all’ermeneutica, dalla letteratura alla psicoanalisi al management aziendale – assumendosi il compito, perseguito in modo tenace, di “reperire alle spalle delle operazioni linguistico-concettuali lo sfondo delle azioni e delle situazioni proprie di una forma di vita che hanno modellato le procedure concettuali, gli abiti della razionalità” (Gargani 1975, p. 108)¹.

Siamo dell’idea che le sue scelte intellettuali o stilistiche non siano state guidate, sin da principio, da un progetto totalizzante e disciplinato, ma siano invece il frutto di incontri, di curiosità, di eventi contingenti. Per di più, non saremmo fedeli alla matrice costruttiva della sua ricerca, se cercassimo di ricondurre le molteplici direzioni verso cui si è espansa ad un unico centro, evidenziandone il carattere sistematico. Si ricadrebbe così nell’ambito di una strategia fondazionalista, tanto cara alla tradizione occidentale, eppure così intensamente decostruita da Gargani. Tradizione che ha preteso configurare la razionalità nei termini di “una struttura naturale, necessitante e apriorica” (Gargani 1979, p. 6), in grado di assorbire ogni circostanza singolare dell’esperienza in “un modello logico-grammaticale prevedibile, rigido e invariante” (Gargani 1975, p. 23).

L’aver rivelato la natura pratico-grammaticale dello schema “oggetto-designazione” e del paradigma della verità come corrispondenza, l’aver mostrato – a più riprese e negli ambiti più disparati (scienza, arte, letteratura) – che “essi sono o riflettono procedure operative; sono sintomi, cioè, di qualcosa che si è fatto o che si è costruito” (Gargani 1975, p. 24), non ci autorizza tuttavia a far confluire l’opera del filosofo pisano, in modo immediato e senza ulteriori puntualizzazioni, all’interno della temperie post-moderna o, se si vuole, restringendo il campo all’Italia, dell’avventura intellettuale del “pensiero debole”². Al netto di alcune affinità, senz’al-

¹ Sulla potenziale trasgressività degli abiti intellettuali e sull’emergenza attivo-passiva del nuovo, cfr. Pelgrefi 2022, pp. 146-163.

² Cfr. Vattimo e Rovatti 1983. Per un inquadramento storiografico del pensiero di Aldo Giorgio Gargani nell’ambito del dibattito filosofico italiano contemporaneo si veda F. Restaino 1994, pp. 738-745. Un’analisi più aderente al lavoro filosofico di Gargani ci sembra, però, quella di R. Bodei: “se il volume collettivo *La crisi della ragione* è stato il tentativo estremo di salvare il potere di sintesi all’interno del tessuto simbolico, della «ragione» appunto, *Il pensiero debole* ha piuttosto segnato il compiuto abbandono di tale obiettivo” (Bodei 1997, p. 178).

tro accertabili ma comunque circoscritte, l'operazione culturale di Gargani si inserisce in un quadro diverso e di più ampio respiro, pur rispondendo alle esigenze di "frammentazione", "decanonizzazione", "ibridazione", "costruzionismo", proprie del clima letterario-artistico-teorico del post-moderno³.

L'indebolimento delle categorie metafisiche di "soggetto", "fatto", "essenza", "significato", l'abbandono del principio di completezza (non solo in ambito matematico) secondo cui "*per sapere qualche cosa, bisogna sapere ogni cosa*" (Gargani 1979, p. 11), il ridimensionamento delle procedure cognitive allo statuto di una "*paura trasformata*", ovvero di "*una paura che si è data un'attrezzatura metodica*" (Gargani 1975, p. 95), lo smascheramento delle "strategie teoriche dall'alto" e dei feticci epistemologici che da esse derivano, sono solo alcune delle manovre concettuali messe in campo da Gargani, allo scopo di rivelare come le dottrine filosofico-scientifiche, i sistemi linguistico-simbolici, gli apparati delle nostre credenze si basino su modi di operare privi di fondamento:

prima della decisione non si vede alcunché; i segmenti del quadro dell'esperienza sono disposti a casaccio, presentano possibilità di introdurre modelli alternativi di *un ordine che – comunque venga scelto – non c'è prima che venga costruito* (Gargani 1975, p. 100).⁴

Secondo tale prospettiva, ciò che chiamiamo "fondamento" o "significato" non si trova al di sopra o al di sotto dell'esperienza, come un archetipo ideale o una sostanza che la determina, ma emerge dagli scambi interumani propri di una forma di vita, che ha scelto di privilegiare *un* uso, *un* modulo interpretativo, escludendo così altre modalità di impiego alternativo: per Gargani, le nostre condotte simboliche, così come i nostri costrutti linguistici,

non detengono uno statuto naturale. Sono tecniche della descrizione e non v'è accesso ad alcuna conoscenza o interpretazione se non attraverso tecniche di rappresentazione. Potremmo sempre rappresentare diversamente ciò con cui trattiamo (Gargani 1979, p. 15).

Una volta revocato lo schema oggettuale e messo in luce il carattere operativo-decisionale di qualsivoglia autoevidenza intellettuale, appare chiaro come non sia il significato delle parole a deciderne l'uso, ma al contrario sia l'uso delle parole a stabilirne il significato, nelle evenienze e nelle situazioni fortuite della nostra vita.

³ Cfr. Hassan 1986, pp. 503-520. Per un approfondimento di questi punti, cfr. Chiu-razzi 2002.

⁴ Sui risvolti teoretici, ma anche storiografici, dell'antifondazionalismo di Gargani, cfr. Pelgrefi 2023, pp. 1-17.

Come il significato non preesiste al sistema notazionale adoperato, in qualità di antefatto ideale o proprietà oggettiva ad esso immanente, ma dipende dall'uso che volta per volta ne facciamo, così l'universalità di una norma di comportamento o di una legge è "*la ritraduzione di una decisione che non prevede eccezioni*" (Gargani 1975, p. 89), mentre queste ultime si profilano come modi di agire o abiti intellettuali che una specifica forma di vita ha stabilito essere irriducibili e particolari:

Quella che si chiama conformità di una prassi ad una regola è a sua volta una funzione della condotta pratica. Sono ancora l'operare, la prassi a decidere in ultima istanza *il modo in cui* una rappresentazione, una struttura simbolica possono fungere da norme o criteri di disciplinamento di un decorso di operazioni (Gargani 1975, p. 94).

Le posizioni neo-pragmatiste e antifondazionaliste, sin qui richiamate per sommi capi, non solo attraversano longitudinalmente l'intera produzione di Gargani, come testimoniano in modo aggiornato e puntuale gli ultimi scritti, ma si riverberano "rizomaticamente" nei lavori in cui egli si confronta con la cultura mitteleuropea (da Ernst Mach a Sigmund Freud, da Hugo von Hoffmannsthal a Robert Musil a Franz Kafka), in cui discute le posture intellettuali di Samuel Beckett e di Luigi Pirandello, in cui sperimenta un nuovo personalissimo stile di scrittura filosofico-letteraria.

La decostruzione dello statuto trascendentale della logica e della matematica, della sublimità del sapere scientifico, dello stesso soggetto conoscente, cartesianamente inteso come *cogito* autocentrato, non conduce infatti ad esiti scettici o nichilistici, ma ad una riconsiderazione complessiva delle nozioni tradizionali di "ragione" e di "verità", e cioè – sulla scia dell'analisi del linguaggio ordinario praticata dal secondo Wittgenstein e dalle scuole di Oxford e di Cambridge – alla loro relativizzazione ai moduli decisionali, variabili e contingenti, nonché ai regimi discorsivi di una forma antropologica di vita:

In questa specifica accezione il relativismo si riferisce a uno sfondo di esistenza che precede e che condiziona le regole dei molteplici e differenti saperi – un regime d'esistenza che non è a sua volta vero o falso, ma che stabilisce le condizioni di possibilità del vero e del falso, ossia dischiudendo il gioco linguistico del vero e del falso (Gargani 2009a, p. 122).

A partire dalla seconda metà del XX secolo, l'abbandono di una concezione forte, unitaria e sistematica della razionalità umana, ad opera di approcci filosofici differenti, quali l'ermeneutica e la filosofia post-analitica, ugualmente segnati dal *linguistic turn* (per usare

la fortunata espressione introdotta da Richard Rorty), ha comportato una progressiva mitigazione della concezione altrettanto forte e fiduciosa della verità. Integrando in una stessa costellazione di pensiero i contributi eterogenei dello Heidegger di *Essere e tempo* e di Nelson Goodman, Gargani complessifica il vocabolario della razionalità classica, riconoscendo il valore cognitivo delle emozioni: se ogni “comprensione è sempre emotivamente tonalizzata (*Alles Verstehen ist gestimmtes*)” (Heidegger 1976, p. 182), allora “comprensione e interpretazione procedono insieme, di conserva. Non è che, come credevano filosofi metafisici e filosofi positivisti, da un lato ci siano i fatti nudi e obiettivi e dall’altro noi soggetti umani che tappezziamo i fatti con valori” (Gargani 2002-2003, p. 31).

Secondo questa prospettiva, ogni atto del sistema pensiero-parola, e in fondo la ricerca filosofica stessa, si attuano sotto la spinta delle emozioni con cui recepiamo ciò che accade: essi non si configurano come meri effetti causati da uno stimolo esterno, ma come risposte che retroagiscono sul mondo-ambiente, investendolo di un senso e svelando le nostre stesse possibilità esistenziali. Espandendo la nozione metafisica di ragione al di fuori dei parametri meccanicistici, evidenziando come i concetti non siano “rappresentazioni adeguate” della realtà interna, né tantomeno semplici etichette da apporre agli oggetti *out there*, ma veri e propri “organizzatori di discorsi (*speech organizers*)”⁵, Gargani segnala come

sono le emozioni che tessono le connessioni fra i concetti e le parole nei quali costruiamo i mondi della conoscenza. L’emozione è infatti il principio motore che connette un simbolo ad un simbolo, un concetto ad un altro. È l’emozione che illumina nuovi aspetti della realtà (Gargani 2002-2003, p. 32).

2. *Quale verità?*

L’allargamento della nozione classica di ragione, come già detto, va di pari passo con l’abdicazione al paradigma della verità come corrispondenza, che trascina con sé due importanti conseguenze: si tratta di rinunciare infatti, da una parte, all’immagine influente, di matrice cartesiana, del soggetto come “spettatore di idee chiare e distinte” (Gargani 2009b, p. 104) e, dall’altra, al “mito del dato immediato (*myth of the immediately given*)”, per usare la fortunata espressione introdotta da Wilfrid Sellars, che cessa di essere il banco di prova – ultimo e dirimente – di concetti, ipotesi, teorie, spostando l’asse dell’indagine filosofica dalla ricerca di rappresen-

⁵ Cfr. Diamond 1996, pp. 247-248.

tazioni adeguate del mondo alla ricerca di *giustificazioni*, e cioè di motivazioni all'interno di un contesto argomentativo garantito o di nuovi vocabolari emersi dal logoramento di vecchie metafore:

Il linguaggio comune e le teorie scientifiche non vengono confrontate con la realtà, ma si misurano in modi alternativi con un mondo che è previamente articolato dal codice del linguaggio. In questo senso, il rifiuto del mito filosofico del dato immediato dell'esperienza e la concezione pragmatista delle teorie come *strumenti* porta a concludere che le teorie non implicano l'esistenza degli oggetti e dei fatti ai quali si riferiscono (Gargani 2009b, p. 105).

Nel rinnovato scenario che viene così a delinearsi, il presupposto metafisico dell'io come *res cogitans* autotrasparente e quello della sussistenza di *sense-data* primitivi e neutrali, posseduti a-linguisticamente, vengono rivisitati alla luce di un "*fattore di relazionalità*" (Gargani 2009a, p. 121), che li riconduce rispettivamente allo *status* di "costruzione narrativa" (Gargani 2009b, p. 106) e di dati osservativi "carichi di teoria (*theory laden*)" (Gargani 2009a, p. 121). Se – sulla scia di Nietzsche – lo statuto della verità viene indebolito e quest'ultima ripensata nei termini di "un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente" (Nietzsche 1990, p. 361), le questioni tradizionali dell'identità personale e della descrizione della realtà devono essere sottoposte ad una profonda revisione, espandendo "l'ordine del discorso"⁶ vigente e ricorrendo a insolite *live metaphors*, non immediatamente decodificabili nei termini del linguaggio ordinario⁷. Al di là dell'ordine cognitivo "ufficiale" che stabilisce corrispondenze lineari tra mente, mondo e linguaggio, collocandosi al di fuori della tradizionale filosofia del soggetto, Gargani rivendica l'esistenza di un "ordine grammaticale *pre-cognitivo*", sulla scia di Wittgenstein, di Nietzsche e di Foucault, delle cui imprese speculative rivela la singolare convergenza, essendosi tutti ugualmente impegnati – seppure in modi differenti e con sviluppi a volte contrastanti – a riportare alla luce la "grammatica profonda" su cui costruiamo le nostre connessioni inferenziali:

Sotto questo riguardo, si può dire che Wittgenstein condivida un assunto comune a Nietzsche e a Foucault, ossia l'idea che l'assetto linguistico-concettuale del vero e del falso venga aperto e fondato in un *ordine pre-cognitivo*, in una forma di vita di cui non si può predicare né il vero né il falso (Gargani 2008, p. 130, corsivo nostro).

⁶ Cfr. Foucault 2004, p. 26 ss.; Foucault 1999. Un interessante – e persuasivo – accostamento tra il razionalismo critico-costruttivo di Gargani e l'opera genealogica di Foucault, ma anche l'Adorno di *Dialettica negativa*, è proposto da Iofrida 2022, pp. 82-97.

⁷ Cfr. Rorty 1990. Sul concetto di "metafora viva (*live metaphor*)", si veda anche Gargani 1993b, pp. VII-XXV.

Secondo questa prospettiva, definire se stessi non equivarrà più ad afferrare degli oggetti interni, depositati nel foro interiore della nostra coscienza, privato e inaccessibile, ma consisterà nel “dire quello che ne è stato di noi mentre eravamo alle prese con il problema di definire la nostra identità” (Gargani 2009b, p. 106). Allo stesso modo, descrivere il mondo non equivarrà più ad uncinare stati di cose, ma consisterà in un *lavoro espressivo* che si attuerà nel “processo di chiedere e dare ragioni a sostegno delle asserzioni proferite e scambiate fra gli interlocutori” (Gargani 2009b, *ibidem*).

La funzione prassiologica del fabbricare ragioni e motivazioni, del rendere esplicite (*making it explicit*, secondo la fortunata espressione coniata da Robert Brandom) le connessioni che – a livello implicito, e talora inconsapevolmente – guidano le pratiche simboliche umane, ha soppiantato l'ideale della conoscenza come rappresentazione e con essa la semantica del rappresentazionalismo epistemologico, assegnando alla riflessione filosofica inattesi appassionanti obiettivi:

L'inferenza non riflette una forma logica prestabilita e prefissata, ma traccia il gesto originario di una connessione tra contenuti. Per inferire qualcosa bisogna fare qualcosa, occorre cioè produrre *un'estensione non conservativa del linguaggio* (Gargani 2009b, p. 107).

Avendo definitivamente rinunciato alla pretesa che i concetti di “vero” e di “falso” siano proprietà intrinseche e necessarie degli enunciati, giacché ogni “simbolo – come aveva ribadito Wittgenstein – è in un certo senso contenuto in se stesso, lo si afferra come un tutto” (Wittgenstein 1995a, p. 64), Gargani concorda con la tesi sostenuta da Peter F. Strawson, in base alla quale non ci sarebbe alcun *fatto*, se non ci fosse un *enunciato*:

ciò che viene definito come un fatto è semplicemente una conseguenza dell'enunciato, nel senso che l'enunciato con la sua “clausola-che” (*that-clause*) introduce il paradigma del fatto che viene espresso. Senza la “clausola-che” espressa dalla proposizione non saremmo in grado di constatare alcun fatto. Che qualcosa appaia come un fatto è la conseguenza di essere asserito in un enunciato (Gargani 2008, p. 153).

La messa in discussione del razionalismo, osserva a questo punto Gargani in uno dei suoi ultimi lavori, che assume pertanto il carattere di un testamento spirituale, e la conseguente assunzione di un atteggiamento relativistico, che sarebbe più opportuno denominare “relazionistico”, rischiano tuttavia di infilare il discorso filosofico contemporaneo in una strettoia dalla quale diviene impossibile uscire:

La disputa fra razionalismo e relativismo è stata fino al 20° sec. anche una contesa sulla questione se vi sia una verità oppure ve ne siano molte, se vi sia un solo metodo oppure più metodi filosofici e scientifici, anche se vi sia una sola teoria filosofica in posizione privilegiata sanzionata come la più vera o se invece occorra riconoscere l'esistenza di più teorie filosofiche su un piano di parità (Gargani 2009a, p. 128).

Da una parte, il razionalismo e realismo oggettivo impiegheranno i consueti metodi della “razionalità costrittiva” per dimostrare con “prove irresistibili” (cfr. Nozick 2003) che esistono una sola verità e il mondo esterno, nella loro irrecusabilità e inemendabilità, attestando che le tesi relativistiche sono destinate ad arenarsi in forme più o meno ostinate di scetticismo. Dall'altra, il relativismo si difenderà dalle accuse ricorrendo a contro-argomentazioni altrettanto cogenti, allo scopo di dimostrare che i primi sono in errore e che invece esistono molte verità tra loro incommensurabili, tutte ugualmente valide. Ma così facendo, e cioè cercando di promuovere l'assoluta coerenza della propria posizione, il relativismo, rimarrà di fatto invischiato all'interno del programma fondazionalista che pretendeva abbandonare. Tanto il razionalismo quanto il relativismo puntano all'evidenza apodittica, restando ingabbiati all'interno del vocabolario decisivo stabilito dall'epistemologia cartesiana, giacché cercano la corrispondenza immediata con una batteria di assiomi inderogabili o con gli stati di cose del mondo, dimenticando che concetti come “assioma” o “stato di cose” acquistano significato solo all'interno di un determinato “gioco linguistico” e di una forma antropologica di vita.

Seguendo sempre di nuovo il monito wittgensteiniano secondo cui lo scopo della filosofia è quello di “indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola” (Wittgenstein 1995c, p. 137), Gargani – in accordo con Rorty e Michael Williams – riconosce che l'alternativa tra razionalismo e relativismo è “la conseguenza del modo stesso in cui i filosofi hanno approntato e hanno costruito i loro stessi problemi” (Gargani 2009a, p. 124) e che, pertanto, la loro dicotomia non è affatto insanabile, se solo si assume un'ottica diversa, di matrice pragmatica, in grado di inaugurare uno spazio culturale in cui “il razionalismo oggettivo e il relativismo si ricalibrano a vicenda ammettendo l'uno anche le ragioni dell'altro” (Gargani 2009a, p. 128).

In altri termini, si tratta di liberare la filosofia dalla presunzione di attingere al fondamento di una meta-ragione interamente dispiegata, ad un criterio di traducibilità universale o alla dimensione bruta dei fatti, e con esse dal compito di stabilire quale delle due impostazioni abbia ragione e quale torto: “non c'è *un* metodo della filosofia, ma ci sono metodi; per così dire, differenti terapie”

(Wittgenstein 1995c, p. 71). Dopo aver abbandonato il vocabolario delle argomentazioni logicizzanti o delle percezioni dirette e ricollocandosi nel mondo ordinario che aveva perduto, il lavoro della riflessione intellettuale consiste nel soppesare in modo critico “il paniere delle visioni filosofiche”⁸ ammissibili, al fine di riscoprire le procedure inferenziali e le condotte di vita contingenti in cui si radicano, indicando possibilità di conoscenza alternative, ribadendo la rivedibilità di ogni sistema teorico, temperando con la dovuta cautela la pretesa epistemica – peraltro legittima – di cogliere la verità con il sospetto scettico sull’oggettività delle nostre credenze.

Nello scenario proposto da Gargani, quindi, realismo e relativismo risultano “paradossalmente” compatibili e una diversa strada appare finalmente percorribile, quella del “lasciar essere le cose”, ovvero del contatto con l’esperienza vissuta del mondo, sempre filtrata dalla prassi umana, un mondo che il soggetto oramai detrascendentalizzato, e cioè derubricato da “regista di pensieri a teatro di eventi” (Gargani 1993a, p. 51), “non deve decidere o costruire ma *ascoltare per riconoscerlo e per accettarlo*” (Gargani 2009a, p. 125). Sulla scia di Stanley Cavell, e in sintonia con l’esercizio fenomenologico del “reimparare a vedere il mondo” (Merleau-Ponty 2003, p. 30), ritrovare la nostra “presenza continua (*continuous presentness*)”¹⁰ ad esso equivale a *porsi in ascolto*, ovvero ad essere capaci di

riferire i contenuti della nostra vita mentale, intellettuale e percettiva a una trama che non sia preventivamente definita dal regime di un’epistemologia prefissata e privilegiata, ma inserita nella (e integrata dalla) sfera degli apprendimenti, delle pratiche, degli abiti, dei costumi, dell’informazione a cui sono esposti i membri delle comunità storico-sociali (Gargani 2009a, p. 125).

3. *Lo sguardo obliquo e la parola ulteriore*

A partire dagli anni Ottanta, insieme alla ricerca speculativa più direttamente ascrivibile al registro della scrittura filosofica, Gargani dedica una parte cospicua del suo lavoro intellettuale a interrogare codici simbolici disparati (soprattutto, la letteratura e la musica) e a promuovere intrecci testuali inaspettati, allestendo nuovi strumenti di analisi, mettendo alla prova diversi *stili di ragionamento* e cimentandosi in sperimentazioni letterarie più o meno intensamente

⁸ Cfr. Nozick 2003, pp. 36-37.

⁹ Sull’«esposizione alle cose e al loro Aperto», tematizzato da Rilke, per cui esse «sono se stesse e poi ancora qualcosa più di se stesse», cfr. Gargani 1993a, p. 23 ss.

¹⁰ Cfr. Cavell 2004. Per la biografia intellettuale del filosofo statunitense e una ricostruzione dei principali temi affrontati nelle sue opere, si veda Ariano 2024, pp. 44-84.

ibridate alla riflessione teoretica. L'approccio al suo campo disciplinare d'elezione, rappresentato dal pensiero di Ludwig Wittgenstein e dagli sviluppi della filosofia analitica, su cui ha costruito la sua carriera accademica, imponendosi come uno dei massimi esperti in quell'ambito di studi, diviene più arioso e polifonico, disinvolto e capillare, andando alla ricerca delle matrici culturali e dei contesti discorsivi in cui sono emerse la crisi della razionalità classica e dei sistemi metafisici della modernità.

Attingendo al formidabile repertorio di scienziati, letterati e artisti vissuti nella fase storica della *finis Austriae*¹¹, Gargani intercetta e connette le loro originali esperienze intellettuali, inserendole all'interno di una "rappresentazione perspicua (*übersichtliche Darstellung*)" (Wittgenstein 1995c, p. 69)¹², al fine di criticare la complessità crescente della *Zivilisation* e i suoi estraniamenti automatismi:

Wittgenstein e Musil individuano una comune aspirazione a collocarsi in quel centro (*Mitte, Mittelpunkt, Zentrum*), dal quale si possono cogliere con perspicuità i significati del sapere, della vita e si possono catturare quelle illuminazioni intellettuali (*Einfälle*) che restituiscono un senso ai tratti e agli aspetti della nostra vita; quel senso che ne costituisce la motivazione interna ma che è stato cancellato dal modello della considerazione causale (Gargani 1992b, p. 93).

In questa prospettiva, la *metafora* costituisce la sola risorsa linguistica con la quale il soggetto può tentare di riguadagnare il centro della propria vita, in "un mondo di qualità senza uomo, di esperienze senza colui che le vive" (Musil 1972, p. 143), risvegliandone la capacità – etica ed estetica a un tempo – di associare in un significato unitario segni e vissuti che altrimenti giacerebbero dispersi nella sua esistenza o di dissociare assetti di senso anonimi e cristallizzati che la società seriale cui appartiene gli ha imposto:

La metafora risulta il dispositivo semiologico che esprime la forma d'esistenza dell'uomo contemporaneo il quale, rifiutandosi di farsi racchiudere entro uno schema rigido e invariante di esperienza, sottopone la vita a continui esperimenti, violandone l'ordine definito e pietrificato, provocandola lungo possibilità alternative, strappandola a se stessa e ricomponendola nelle pratiche associative della similitudine (Gargani 1992b, p. 86).

Nello scenario esistenziale che Gargani tratteggia, in compagnia di intellettuali e scrittori della Mitteleuropa quali Musil e Kafka,

¹¹ Sul modo in cui Gargani avrebbe riletto e interpretato la cultura austriaca, nei termini di una "proterva autoflagellazione moralistica", non evidenziando che in essa – complessivamente presa – "era contenuto non solo il male, ma anche il rimedio", cfr. il duro giudizio, che troviamo irricevibile, di Perniola 2009, pp. 62-67.

¹² Su questo punto, si veda anche Wittgenstein 1995b, pp. 29-30; p. 39. Sulla nozione di "rappresentazione perspicua", cfr. Bouveresse 1995, p. 69 ss.; Gargani 1986, p. 177 ss.; Gargani 2008, p. 68 ss.

Hoffmansthal e Schönberg, l'avvento di nuove metafore non costituisce soltanto una trasgressione di codice, ma accompagna – o per meglio dire “compie” – il sentimento di *stupore* da noi provato di fronte alle accidentalità della nostra vita, esprimendo l'attrito che ha scosso il *discorso normale* entro il quale eravamo soliti pensare a noi stessi: “lo stupore – infatti – è lo stato in cui uno riconosce di non essere quello che è, o che credeva di essere” (Gargani 1986, p. 12), generato dal *caso*, ovvero dal “varco che si apre nella fabbrica del simbolismo ben protetto e fondato, l'occasione fortuita che si dischiude entro una versione già predisposta del mondo” (Gargani 1986, p. 19).

Prendendo sul serio, sulla scia di Goodman, la circostanza per cui il mondo, ciascun mondo è sempre e inevitabilmente una *versione del mondo*¹³ e in sintonia con Merleau-Ponty, secondo il quale “la mia visione dell'Essere non si effettua da un altro luogo, ma dal cuore dell'Essere” (Merleau-Ponty 2007, pp. 133-134), diviene possibile attuare un prodigioso raddoppiamento dello sguardo che si scopre immerso nello spettacolo – ovvero nel sistema informazionale – che pure guarda, intento a riannodare i fili e le *relazioni interne* che legano osservatore e osservato, senza mai riuscire ad eliminare tutti i punti ciechi:

un osservatore, mentre descrive un mondo, sta contemporaneamente descrivendo se stesso che descrive quel mondo. [...] L'osservatore per gettare luce su di sé, per tracciare una descrizione dello stato del proprio sistema è contemporaneamente messo nella posizione di creare un nuovo margine d'ombra, entro il quale sono all'opera le strumentazioni e le operazioni indispensabili per raggiungere il suo scopo. [...] Come a dire che, mentre ricostruiamo il nostro passato, il nostro passato cambia (Gargani 1993a, pp. 67-70).

Un esempio suggestivo della circostanza per cui “nella verità ci si trova per così dire *di già*, e non ci si può *andare*” (Gargani 1986, p. 99), e di quella per cui non si può pretendere che il linguaggio raffiguri la realtà né che l'osservatore – paragonato all'occhio di Dio – rimanga estraneo alla situazione che descrive è fornito dall'avventura letteraria di Kafka. Per lo scrittore praghese, infatti, non si tratta di rappresentare – attraverso un'esposizione narrativa lineare – le caratteristiche della civiltà borghese e della società patriarcale cui appartiene, ma di illuminare il «contesto animale» di relazioni sociali e familiari degradanti nel quale si trova imbrigliato, grazie alla creazione linguistica dell'«immondo insetto» in cui Gregor Samsa, il protagonista della *Metamorfosi*, scopre una mattina di essersi trasformato. Anziché adottare un punto di vista

¹³ Cfr. N. Goodman 2008, pp. 1-25.

panottico e neutrale, in grado di squadernare di fronte a sé la verità, Kafka “descrive insieme alla situazione anche l’osservatore come parte della situazione descritta” (Gargani 1986, p. 85), spingendo il lettore ad entrare nel tracciato di relazioni reciproche, nell’incrocio di sguardi, che si instaura tra l’insetto-Samsa e i componenti della sua famiglia, inducendolo cioè a giocare la grammatica del loro stesso linguaggio, a praticare il “*linguaggio costitutivo degli oggetti di quel linguaggio, di quella forma di vita, di quel codice di condotta*” (Gargani 1986, p. 93).

La critica della mitologia mentalistica di un soggetto unitario e coeso, la rinuncia al paradigma della verità come corrispondenza in luogo di “teorie occasionali (*passing theories*)”¹⁴ del linguaggio, di volta in volta proferite dai parlanti in riferimento a contesti, credenze e comportamenti storicamente definiti, l’affiorare accidentale di anomalie nel discorso normale, l’avvitamento a spirale delle descrizioni in sempre ulteriori descrizioni di descrizioni sono alcuni dei possibili esiti cui conduce l’esercizio di uno *sguardo doppio*, o obliquo, che per una parte vede qualcosa e per l’altra si sforza di vedere lo stile concettuale, il sostrato di segni, il codice simbolico in virtù del quale può vedere quel qualcosa. Questa peculiare modalità dello sguardo che consiste nel vedere le connessioni di anelli intermedi grazie a cui siamo in grado di vedere, ribadisce Gargani, consente a coloro che la sanno praticare di “trasformare qualcosa che *facciamo* in qualcosa che *possiamo dire*” (Gargani 2005, p. 68). Si profila così una strategia “stereoscopica” di apprendimento che – mentre apprende – si ritorce su di sé, cercando di decifrare il *frame* con cui inquadra ciò che apprende:

Si tratta di quel “deutero-apprendimento”, ossia di quella visione duplice, di quella “descrizione doppia”, che è stata illustrata da Gregory Bateson, la quale comprende un paradigma, un modello di visione, di interpretazione e al tempo la consapevolezza dell’assunzione di quel modello, di quel paradigma attraverso il quale viene filtrata la percezione della realtà; e dunque anche la consapevolezza della sua contingenza e revocabilità (Gargani 2005, p. 76)¹⁵.

4. *Il teatro dell’esistenza*

Nel laboratorio logico-esistenziale allestito da Gargani, termini quali “pensiero”, “mente”, “teoria”, “proposizione”, “soggetto”, “coscienza” e molti altri, di cui il discorso filosofico si è da sempre

¹⁴ Cfr. Davidson 2005, pp. 89-107.

¹⁵ Sulla nozione strategica di “deutero-apprendimento” cfr. Bateson 1976, pp. 199-217; pp. 324-356.

nutrito e che concorrono a definire il suo vocabolario istituzionale, vengono rivitalizzati all'interno di atipici contesti d'esperienza e rimodulati alla luce di nuove esigenze espressive, andando a delineare un'insolita costellazione di *strumenti concettuali* che – solidarizzando l'un con l'altro – consentono di riconsiderare le situazioni dell'esserci umano, raccontandole e rimettendole in movimento. Grazie all'assunzione di questo peculiare atteggiamento di reverenza verso le cose, ovvero per effetto della *decisione* intransitiva con cui le si lascia accadere insieme all'orizzonte di possibilità e di aspetti inauditi con cui si manifestano, diviene possibile scoprire che “la mente di ogni uomo è un teatro all'aperto ed è un luogo di incidenti, casualità che si stringono insieme in quella comunità che chiamiamo pensiero” (Gargani 1993a, pp. 52-53).

Spostandosi dalla posizione di chi parla *sul* linguaggio per riguadagnare quella di chi parla *dal* linguaggio, diviene possibile riconsiderare il dilemma tra lo spiegare e il pensare: con il primo, si intende pervenire ad una descrizione conclusiva di se stessi e delle cose, ponendo di fatto fine a se stessi e ai propri pensieri; con il secondo, si prende atto che “non c'è più un *mondo da descrivere*, ma c'è soltanto un'*esistenza da criticare*” (Gargani 1988, p. 30) e quindi si è più vicini a se stessi, perché si continua a pensare la possibilità di se stessi. Se non ha più senso parlare della “mente”, ma delle *menti*, e cioè delle comunanze di tratti, accidenti temporali, segmenti di vita che – stando insieme per il fatto di essere accaduti – danno origine ad una specifica *fisionomia*, non ha più senso nemmeno canonizzare la coscienza nei termini dell'autoconsapevolezza riflessiva, giacché essa si configura invece come “il punto terminale, l'estremità che affiora da questo teatro di scene, di segni, di casi ed eventi che si aggregano per così dire *in noi ma prima di noi*, e che sono tutta la passione del nostro vivere” (Gargani 1993a, p. 55). Allo stesso modo, occorre abbandonare l'immagine del linguaggio come sistema di simboli sottomessi a regole che gli preesisterebbero e che ne predeterminerebbero la totalità dei possibili impegni, per considerarlo invece – wittgensteinianamente – “come una vecchia città: un dedalo di stradine e di piazze, di case vecchie e nuove, e di case con parti aggiunte in tempi diversi” (Wittgenstein 1995c, p. 17), giacché il significato stesso di una proposizione non è altro che “una fisionomia” (Wittgenstein 1995c, p. 198) e la comprensione di un enunciato “consiste in una procedura dinamica, nella produzione di un'altra proposizione, di un ulteriore simbolo” (Gargani 2008, p. 95).

Raccontando quanto gli è accaduto, dopo essere stato nominato *Mitglied* dell'Accademia delle Scienze e delle Arti di Berlino,

dove avrebbe dovuto scrivere un libro che alla fine non ha mai scritto, scrivendone invece un altro, Gargani fa vedere che “*una teoria filosofica è un muro*” (Gargani 1988, p. 92) perché pretende di racchiudere in “un *super-ordine tra super-concetti*” (Wittgenstein 1995c, p. 63) l'intero sviluppo successivo delle determinazioni e delle occorrenze della realtà, o magari di dire l'ultima frase sulle modalità di funzionamento del linguaggio, quando invece occorre rimarcare che

la nostra esistenza non raggiunge mai l'ultima frase, ma soltanto *la frase ulteriore*, che la supposta ultima, definitiva frase è in realtà una frase ulteriore, e che l'effettiva ultima frase è invece soltanto la frase ulteriore che confuta la penultima frase che pretendeva di essere la frase della risposta conclusiva e univoca, della soluzione unica e univoca (Gargani 1988, pp. 42-43).

Le proposizioni non svolgono più il compito di raffigurare stati di cose, giacché non è possibile confrontare pezzi di linguaggio con pezzi di realtà, ma solo confrontare discorsi con altri discorsi, ovvero connettere parole con altre parole, sperimentando – grazie ad uno stile di *pensiero che si ascolta* mentre parla o scrive – come tutte le frasi che possiamo proferire si trasformino nello *stato estetico* di se stesse: ogni frase infatti dipende dalle istanze pragmatiche, dall'intonazione e dai gesti, dalle circostanze discorsive nelle quali emerge, essendo simultaneamente se stessa ma anche l'infinita varietà dei modi in cui può essere detta e ridetta, e cioè sempre e soltanto una frase diversa.

Le tecniche di scrittura letteraria messe in campo da Thomas Bernhard e da Ingeborg Bachmann, eredi della cultura mitteleuropea di cui sono anche gli epigoni, mirano precisamente a mostrare come tanto più si cerca di raffigurare la realtà, ovvero di trasformarla in “immagine (*Bild*)”, quanto più la si cancella; tanto più si cerca di rappresentarla a distanza, in modo univoco e obiettivo, quanto più la si dissolve: “il dato di fatto dell'esistenza non è l'esistenza che descriviamo, che è sempre una menzogna, bensì l'impossibilità di dirla come essa è” (Gargani 1990b, p. 9). Il rifiuto del regime descrittivo da parte dello scrittore austriaco si accompagna ad una diversa declinazione del pensiero, ora identificato come “l'arte propriamente di esistere contro i fatti” (Gargani 1990b, p. 13), che devono appunto essere scompaginati, criticati, disarticolati, applicando ricorsivamente alle enunciazioni dell'io narrante o dei suoi personaggi la clausola “*einerseits ... anderseits* (da un lato ... dall'altro)”. Così facendo, si viene a scoprire che ciò che si reputava essere un fatto reale non lo era, rinvenendolo invece nel suo contrario, di cui poco dopo si dovrà constatare l'irrealtà e così via:

“tutto è completamente diverso. È sempre tutto diverso. Farsi capire è impossibile” (Bernhard 1995, p. 33), dichiara il padre dell’io narrante di *Verstörung*.

Se – come suggerisce Wittgenstein – “la mia comprensione è soltanto cecità di fronte alla mia incomprendimento” (Wittgenstein 1999, p. 66), appare chiaro come la scrittura di Bernhard intenda rovesciare ogni concetto, ogni parola, ogni fatto nel suo contrario, deponendo l’assioma della coerenza analitica e attuando processi di pensiero che equivalgono a “progressive correzioni” (*Korrekturen*), che si succedono l’una all’altra fino alla dissoluzione totale dell’oggetto, il quale dunque alla fine non può nemmeno essere più pensato” (Gargani 1990b, p. 30). La constatazione dell’impossibilità di una narrazione in presa diretta della realtà e, con essa, dell’incomunicabilità della verità, eccetto della verità della menzogna, si traduce nella coazione a ripetere del “*pensare contro* (*Widerdenken*)” (Gargani 1990b, p. 37 ss.) e porta all’adozione di un paradossale *stile citazionale* per cui la figura narrante (*Erzählergestalt*), distinta dall’io scrivente (*schreibendes-Ich*: l’autore), si disloca continuamente nei suoi personaggi di cui si limita a riferire le frasi, per poi ritrattarle, distorcerle, mostrarne l’impossibilità, trasformando il loro esercizio di pensiero – fatalmente destinato alla disperazione e alla follia – nella sua (di Bernhard) *narrazione letteraria*:

Non dunque per quello che dicono e vogliono dire gli uomini si salvano dalla follia e dall’estinzione, bensì per il fatto che *essi stessi vengono raccontati*, che c’è una scrittura che si fa carico di loro. Nessuna frase che un uomo possa dire potrà salvarlo, ma la scrittura *che è la narrazione della sua frase* avrà il potere di proteggerlo dalla pazzia e dalla morte (Gargani 1990b, p. 61).

Come la *geometria della scrittura* di Bernhard non intende rispecchiare la realtà così com’è, ma si adopera a sfiorarne l’enigma, attraverso la mediazione letteraria, che narra di personaggi alle prese con il problema di definire se stessi mentre cercano la verità, così l’utopia letteraria di Ingeborg Bachmann non aspira a rappresentare il mondo che c’è, ripercorrendo la successione lineare degli eventi, ma a *presentare* “un mondo che non c’è ancora, che non è iscritto nella dimensione del tempo” (Gargani 1995, p. 8), un non-tempo che è anche un non-luogo, e cioè “il tempo che è ancora da venire” (Gargani 1995, p. 12), indeducibile dal passato, dalla lingua e dalla società esistenti. Facendo segno alla sfera oscura dell’esistenza, alla nostra origine preverbale, cui si può solo alludere dall’interno dei limiti intrascendibili del linguaggio, “l’utopia di un nuovo linguaggio è la garanzia di qualcosa di ineffabile che mette in discussione

ogni linguaggio che abbiamo a disposizione” (Gargani 1995, p. 26). Per quanto ognuno preferisca rinchiudersi nella propria infelicità, essendo in grado di comprendere solo il proprio linguaggio, che da cintura protettiva si trasforma via via in carcere solitario, la Bachmann coltiva il “sogno linguistico (*Sprachtraum*)” (Bachmann 1993, p. 73) di arrivare a un nuovo mondo per il quale “ciò che vale è continuare a scrivere (*es gilt weiterzusprechen*)” (Gargani 1995, p. 75)¹⁶, abitando la dismisura, la tensione irriducibile tra il linguaggio ufficiale, violento e ripetitivo, e una nuova lingua, che avrebbe dovuto essere e che quindi non sarà mai del tutto: è per questo motivo, osserva Gargani, che “la Bachmann e Bernhard hanno stabilito un regime e una condotta di scrittura che è sia filosofica, sia letteraria in quanto si tratta di *una scrittura che è un pensiero raccontato*” (Gargani 1995, p. 69)¹⁷.

Nel laboratorio analitico-esistenziale di Gargani, che viene a profilarsi sempre più come un *teatro*, nel quale ogni uomo si trova gettato ad esistere e a scegliere, prendono corpo nuove figurazioni concettuali che consentono di rimettere in prospettiva i temi e i problemi tradizionalmente affrontati dalla filosofia, partendo stavolta “dal basso” e non “dall’alto” delle sue astrazioni o delle sue schematiche ricapitolazioni semantiche. In questo teatro, nel quale entriamo quando nasciamo, venendo alla luce in un mondo che ci preesiste, occorre *accettare e riconoscere* che

noi siamo gli attori esclusivamente di noi stessi, attori che vivono il dramma del loro stesso apparire sulla scena, della loro implausibilità, siamo attori in realtà senza un ruolo, senza una parte assegnata, eccetto quella di rappresentare il ruolo di attore senza avere una parte, siamo gli attori della nostra casualità procreati da altri attori casuali (Gargani 1990a, p. 74).¹⁸

Non avendo a disposizione alcuna storia vera e obiettiva, e nemmeno un copione da recitare, siamo nella posizione di chi deve ammettere che le frasi a cui è appeso coincidono con il loro interminabile commento, di modo che “*l’arte della vita è il destino di raccontare senza fine, con parole e azioni senza fine*” (Gargani 1990a, p. 45): trovandosi nella posizione di chi ancora non sa come sono andate le cose, essendo parte in causa della vita che cerca

¹⁶ Sugli aspetti dell’attesa, che permette nuovamente di riavvicinarsi al mondo “*nella pausa e nella cadenza di un respiro come un universo creaturale*”, e sull’urgenza di continuare a scrivere, cfr. Gargani 1999, pp. 183-201.

¹⁷ Sui risvolti etici individuali del “pensiero raccontato”, per cui l’uomo si congeda dalla scena della grande Storia collettiva per dedicarsi al “mestiere di vivere”, cfr. Bodei 1998, pp. 120-124.

¹⁸ Sulla peculiare situazione in cui versa l’attore, sospeso tra invenzione e scoperta, e sul rapporto tra arte e vita, cfr. Gargani 1999, pp. 203-226.

di analizzare, l'«artista della propria vita» si rifiuta di trasformarsi nelle cose che ha detto e fatto sino a quel momento, per praticare invece “l'arte delle alternative versioni di quello che abbiamo detto e fatto per raccontarci nuovamente ciò attraverso cui già una volta ci siamo raccontati, per riscriverci in quello che abbiamo già scritto, per entrare nuovamente meglio in quello che abbiamo pensato” (Gargani 1990a, p. 48).

Non potendo più oggettivare il mondo e la nostra esistenza in una definizione, secondo la strategia fenomenologica dell'*Ego* trascendentale che li costituirebbe in virtù dei suoi atti di “donazione di senso (*Sinngebung*)”, appare chiaro che la filosofia debba abbandonare – come suggerisce Merleau-Ponty – la ricerca della verità o della coincidenza con lo sfondo muto delle cose, facendo sì che l'«artista della propria vita» si consegna a

un linguaggio di cui egli non è l'organizzatore, di parole che egli non riunirebbe, che si unirebbero attraverso di lui grazie alla connessione naturale del loro senso, al *traffico occulto della metafora*, – ciò che conta non essendo più il senso manifesto di ogni parola e di ogni immagine, ma i rapporti laterali, le parentele, che sono implicati nei loro rivolgimenti e nei loro scambi (Merleau-Ponty 2007, p. 143, corsivo nostro)

Ogni impresa teoretica, ogni descrizione del mondo, ogni definizione inesorabile della struttura del linguaggio risultano oltrepassati da una *seconda storia*, che adombra la loro spoliatura, ovvero la loro remissione ad un mondo più grande di noi, visto che le nostre teorie, descrizioni o definizioni sono destinate a divenire – insieme a noi che le abbiamo edificate – parte della realtà che intendevano afferrare, e cioè assorbiti nella versione di una narrazione, episodi di un *racconto ulteriore*, dal quale possiamo essere sempre guardati come sul margine del nulla:

La narrazione come tale, cioè la trasformazione di un'impresa teoretica e di colui che la compie nei personaggi di una seconda storia che è il loro racconto, è precisamente il destino imposto da un mondo più forte di noi (Gargani 1990a, pp. 138-139).

Sarà forse per questo che non esiste verità al di fuori della nostra messa in scena del problema della verità e che “noi siamo degli attori non perché simuliamo, ma perché dobbiamo inventare la nostra storia allo scopo di scoprirla; *per quanto strano possa apparire dobbiamo inventare quello che siamo per poter diventare quello che siamo*” (Gargani 1992a, p. 133). L'indicazione della nostra distanza dalla verità costituisce per noi, infatti, il solo modo di essere più vicini alla verità, uscendo dalla versione ufficiale di noi stessi, dal nostro io autocentrato e dal linguaggio letterale in cui lo abbiamo soffocato, per cui cessiamo di essere indagatori autoscopici della

verità e ne diventiamo attori. La verità sussiste nella percezione della differenza, dello scarto tra la nostra *realtà* e la nostra *irrealtà*, tanto più che “ci si mette a fare gli attori unicamente per amore della propria irrealtà; *l'attore, la messa in scena, il teatro sono il trasalimento della forza esercitata dalla realtà su di noi*” (Gargani 1992a, p. 86). E come gli attori hanno la sensazione di essere nella verità quando entrano nella loro messa in scena, così gli uomini “diventano attori perché devono inventare attraverso la simulazione quello che più profondamente avvertono di essere, che c'è già ma che non esiste ancora” (Gargani 1992a, p. 38). In ciò consiste la *dimensione estetica* della nostra vita, un variopinto intreccio di segni e di gesti, di parole e di argomentazioni, la scoperta di qualcosa che gli uomini non possono trovare se non la inventano.

Bibliografia

- Ariano R., *Profilo di Stanley Cavell*, in “APhEx Rivista italiana di filosofia analitica”, n. 29, 2024, pp. 44-84.
- Bachmann I., *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, ed. it. a cura di R. Colorni, trad. it. di V. Perretta, Adelphi, Milano 1993.
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, trad. it. di G. Longo e G. Trautteur, Adelphi, Milano 1976.
- Bernhard T., *Perturbamento*, ed. it. a cura di E. Bernardi, Adelphi, Milano 1995.
- Bodei R., *La filosofia nel Novecento*, Donzelli, Roma 1997.
- Bodei R., *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998.
- Bouveresse J., *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, introd. di R. Rhess, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1995.
- Cavell S., *Cities of Words: Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge – Mass 2004.
- Chirrazzi G., *Il postmoderno*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Davidson D., *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, Oxford 2005, pp. 89-107.
- Diamond C., *Wittgenstein, Mathematics and Ethics*, in Aa. Vv., *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, a cura di H. Sluga e D. Stern, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 247-248.
- Foucault M., *L'archeologia del sapere*, trad. it. di G. Bogliolo, BUR, Milano 1999.
- Foucault M., *L'ordine del discorso (e altri interventi)*, trad. it. di A. Fontana, M. Bertani e V. Zini, Einaudi, Torino 2004.

- Gargani A.G., *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.
- Gargani A.G., *Introduzione*, in Aa. Vv., *Crisi della ragione*, a cura di A.G. Gargani, Einaudi, Torino 1979.
- Gargani A.G., *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Gargani A.G., *Sguardo e destino*, Laterza, Roma-Bari 1988.
- Gargani A.G., *L'altra storia*, Il Saggiatore, Milano 1990a.
- Gargani A.G., *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Laterza, Roma-Bari 1990b.
- Gargani A.G., *Il testo del tempo*, Laterza, Roma-Bari 1992a.
- Gargani A.G., *Freud Wittgenstein Musil, Shakspeare and Company*, Milano 1992b.
- Gargani A.G., *Stili di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Feltrinelli, Milano 1993a.
- Gargani A.G., *La conversazione filosofica tra metafora e argomentazione*, in R. Rorty, *Scritti filosofici*, vol. II, trad. it. di B. Agnese, Laterza, Roma-Bari 1993b, pp. VII-XXV.
- Gargani A.G., *Il pensiero raccontato. Saggio su Ingeborg Bachmann*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Gargani A.G., *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- Gargani A.G., *Il valore cognitivo delle emozioni*, in "Atque", n.25-26, giugno 2002-maggio 2003.
- Gargani A.G., *Dal mito del museo all'inferenza pragmatica*, in A.G. Gargani e A.M. Iacono, *Mondi intermedi e complessità*, ETS, Pisa 2005.
- Gargani A.G., *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
- Gargani A.G., *Relativismo e nuovi paradigmi filosofici*, in Aa. Vv., *XXI Secolo. Norme e idee*, sotto la direzione di T. Gregory, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2009a.
- Gargani A.G., *Crisi della ragione*, in Aa. Vv., *XXI Secolo. Norme e idee*, sotto la direzione di T. Gregory, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2009b.
- Goodman N., *Vedere e costruire il mondo*, introd. di A.C. Varzi, trad. it. di C. Marletti, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Hassan I., *Pluralism in Postmodern Perspective*, in "Critical Inquiry", 12, n. 3, Spring 1986, pp. 503-520.
- Heidegger M., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- Iofrida M., *Una critica antinichilistica della modernità*, in "Aut aut", n. 393, marzo 2022, pp. 82-97.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003.
- Merleau-Ponty M., *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2007.

- Musil R., *L'uomo senza qualità*, vol. I, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1972.
- Nietzsche F., *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Vol. III, t. II, versione di G. Colli, Adelphi, Milano 1990.
- Nozick R., *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, introd. di S. Maffettone, trad. it. di G. Pellegrino, Fazi, Roma 2003.
- Pelgreffi I., *Il problema degli abiti intellettuali*, in "Aut aut", n. 393, marzo 2022, pp. 146-163.
- Pelgreffi I., *Il "senza fondamento" nel sapere. Saggio su Gargani*, in "Kaiak. A Philosophical Journey », n. 10, 2023, pp. 1-17 (consultabile online: <https://www.kaiakpj.it/wp-content/uploads/2023/12/Il-senza-fondamento-nel-sapere.pdf>).
- Perniola M., *Strategia del bello. Quarant'anni di estetica italiana (1968-2008)*, in "Ágalma. Rivista di studi culturali e di estetica", n. 18, settembre 2009, pp. 62-67.
- Restaino F., *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. IV, tomo II, *La filosofia contemporanea*, a cura di G. Fornero, F. Restaino, D. Antiseri, Utet, Torino 1994, pp. 738-745.
- Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, pref. di A.G. Gargani, trad. it. di G. Boringhieri, Laterza, Roma-Bari 1990.
- Vattimo G. e Rovatti P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Wittgenstein L., *Lezioni 1930-1932*, ed. it. a cura di A.G. Gargani, Adelphi, Milano 1995a.
- Wittgenstein L., *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, introd. di R. Rhess, trad. it. di S. de Waal, Adelphi, Milano 1995b.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, ed. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1995c.
- Wittgenstein L., *Della certezza*, introd. di A.G. Gargani, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999.