

---

## Alcune osservazioni su Richard Rorty, Aldo Giorgio Gargani e la filosofia in Italia alla fine del Novecento

Luigi Perissinotto

---



### Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/ejpap/2860>

DOI: 10.4000/ejpap.2860

ISSN: 2036-4091

### Editore

Associazione Pragma

### Notizia bibliografica digitale

Luigi Perissinotto, "Alcune osservazioni su Richard Rorty, Aldo Giorgio Gargani e la filosofia in Italia alla fine del Novecento", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* [Online], XIV-1 | 2022, Online since 13 May 2022, connection on 15 May 2022. URL: <http://journals.openedition.org/ejpap/2860> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejpap.2860>

---

Questo documento è stato generato automaticamente il 15 mai 2022.



Author retains copyright and grants the *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* right of first publication with the work simultaneously licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

---

# Alcune osservazioni su Richard Rorty, Aldo Giorgio Gargani e la filosofia in Italia alla fine del Novecento

Luigi Perissinotto

---

1. Alla fine del secolo scorso, Richard Rorty è stato un pensatore importante non solo nel mondo anglo-americano, ma anche per una parte significativa della filosofia e della cultura italiane.<sup>1</sup> Tutte le sue opere più rilevanti furono allora tradotte in italiano, talora in tempo reale o quasi, e diedero luogo a molteplici discussioni, polemiche e prese di posizione a cui parteciparono voci non secondarie della filosofia del tempo.<sup>2</sup> La prima domanda che occorre, pertanto, porci è con quali obiettivi in vista e per soddisfare quali bisogni o mancanze Rorty fu introdotto in Italia e fatto conoscere al pubblico filosofico italiano.
2. Con una certa plausibilità, e senza alcuna pretesa di ricostruire, nemmeno in abbozzo, la situazione filosofica in Italia alla fine del Novecento, mi sembra di poter suggerire che il pensiero di Rorty rispondeva, anzitutto per stile, spirito e richiami filosofici, ad alcune esigenze allora molto diffuse e sentite.<sup>3</sup> La prima aveva sicuramente a che fare con quella filosofia analitica che nei due decenni finali del secolo scorso iniziò a trovare spazio e ascolto anche in Italia nelle Università, nei convegni e nelle riviste,<sup>4</sup> non senza, peraltro, suscitare sospetti, timori e ripulse. In questo clima, che meriterebbe sicuramente qualche indagine storico-filosofica più approfondita, appariva importante richiamarsi, soprattutto da parte di chi provava nei confronti di quella filosofia avversione o diffidenza, a un filosofo che era stato, a quel che sembrava e si raccontava, un filosofo analitico militante, ma che della filosofia analitica aveva poi messo in evidenza, con insistenza e arguzia, le molte debolezze e le diverse distorsioni.<sup>5</sup> Per chi voleva opporsi alla filosofia analitica o contrastarne l'avanzata era, insomma, importante dar la parola a un filosofo che quella filosofia era in grado di incalzare, per così dire, sul suo stesso terreno, avendola conosciuta molto da vicino e praticata con

grande successo e non pochi riconoscimenti.<sup>6</sup> Tra l'altro, si potevano così preventivamente parare le accuse di quanti sostenevano che molte delle critiche allora rivolte alla filosofia analitica avevano come bersaglio non la filosofia analitica "così come effettivamente era," ma una sorta di fantoccio prodotto da una mescolanza di ignoranza, pregiudizi, paure e preclusioni ideologiche. Non va, infatti, dimenticato che l'idea che parecchi filosofi italiani si erano fatti della filosofia analitica era ben lungi dall'essere chiara e univoca. Per un verso, con "filosofia analitica" ci si riferiva a quella presunta forma di soggezione della filosofia alla scienza (o, come preferivano dire gli heideggeriani, alla scienza-tecnica) che sarebbe stata teorizzata e praticata dai neopositivisti, prima e dopo la loro fuga dall'Europa nazista, e che sarebbe stata alla base del loro programma apertamente anti-metafisico, per non dire anti-filosofico. Dall'altro,<sup>7</sup> si avevano in mente quei cosiddetti "filosofi del linguaggio ordinario" nei confronti dei quali molti sembravano condividere quanto aveva scritto qualche anno prima Herbert Marcuse, quando aveva osservato che una filosofia come quella del "secondo" Wittgenstein, di John L. Austin e di Gilbert Ryle, segnava "il trionfo del pensiero positivo," ossia di un pensiero che, trattando in "modo sprezzante le alternative all'uso comune delle parole," provvedeva "una giustificazione intellettuale per quello che la società ha da tempo realizzato – vale a dire, la denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito di discorso" (Marcuse 1967: 186-94).<sup>8</sup>

- 3 Ma se Rorty poteva servire alla causa degli anti-analitici, egli poteva anche rappresentare, non senza un qualche sentore di paradosso, un luogo d'incontro e di scambio tra i filosofi analitici e quei filosofi che si riconoscevano in altri orientamenti di pensiero, in particolare nella tradizione ermeneutico-heideggeriana. In effetti, un filosofo come Rorty che parlava la lingua degli analitici, ma che comprendeva e, in parte, parlava anche quella, per esempio, di Martin Heidegger o di Hans-Georg Gadamer e che, a differenza di molti analitici, non disdegnava affatto di confrontarsi con la storia della filosofia poteva essere letto anche da un analitico, anche se scriveva di Jacques Derrida o di Jean-François Lyotard, così come poteva essere letto da chi analitico non era, anche quando scriveva di Quine o di Davidson. Non può, allora, stupire che la *Nota introduttiva* alla traduzione italiana di *La filosofia e lo specchio della natura* porti la firma congiunta di Diego Marconi, uno tra i più noti e influenti filosofi analitici, e di Gianni Vattimo, uno degli alfiери del pensiero ermeneutico-heideggeriano,<sup>9</sup> e che essa rappresenti un evidente tentativo di rendere intelligibile il progetto filosofico di Rorty sia ai lettori analitici sia a quelli attirati (o incuriositi) dal suo approdo "ermeneutico."<sup>10</sup>
- 4 In realtà, le cose sono andate diversamente da come ci si aspettava e forse si sperava. Nel corso degli anni, infatti, Rorty ha finito con l'essere disconosciuto sia dagli analitici, che si sono sempre meno riconosciuti nei suoi atteggiamenti filosofici e nella sua stessa scrittura filosofica, sia dai filosofi ermeneutico-heideggeriani, a cui il suo pensiero è apparso ancora troppo "analitico" e, in ogni caso, ben lontano dalla radicalità che essi cercavano nella filosofia.<sup>11</sup> Del resto, è difficile pensare che questi ultimi potessero riconoscersi in un filosofo che poteva scrivere che, una volta ammesso che "forse *non* ci sono questioni centrali o fondazionali in filosofia," ciò che ci resta potrebbe essere "soltanto una filosofia come un *curiosare*" (Rorty 1994b: 135). Va anche sottolineato come il richiamo insistito di Rorty al pragmatismo americano, se poteva risultare non sgradito agli analitici,<sup>12</sup> non era sicuramente fatto per convincere i non-analitici, soprattutto di ascendenza heideggeriana, per molti dei quali il pragmatismo non era

che una delle tante manifestazioni, e sicuramente non tra le più raffinate, di un'epoca dominata dalla "desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato" (Heidegger 1990: 48).

- 5 Ma c'è anche una seconda, e forse più importante, ragione che può spiegare la rilevanza riconosciuta a Rorty nella filosofia italiana degli ultimi due decenni del secolo scorso. In effetti, appare abbastanza evidente come molte idee e atteggiamenti filosofici di Rorty fossero, sotto più di un aspetto, in sintonia con un'atmosfera "anti-fondazionalista"<sup>13</sup> che si era diffusa in quegli stessi anni nella filosofia italiana<sup>14</sup> e che aveva condotto a parlare con sempre più insistenza di "crisi della ragione," di "sapere senza fondamenti" o di "pensiero debole." Ovviamente, questo "anti-fondazionalismo" non era un prodotto esclusivamente autoctono,<sup>15</sup> ma ebbe in Italia sviluppi intensi e, per alcuni versi, originali. Ad ogni modo, non è un caso che due dei filosofi che più contribuirono a far conoscere Rorty in Italia siano stati Gianni Vattimo, uno dei curatori del volume *Il pensiero debole* (Rovatti & Vattimo 1986), e Aldo G. Gargani, che, dopo aver pubblicato *Il sapere senza fondamenti* (Gargani 1978), curerà l'anno dopo la raccolta di saggi significativamente, anche se un po' ambiguamente, intitolata *La crisi della ragione* (Gargani 1979). Ovviamente, la storia filosofica di Gargani era molto diversa da quella di Vattimo, così come lo era, rispetto ad entrambi, quella di Rorty. Nondimeno, Rorty apparve sia a Vattimo che, ancor di più, a Gargani<sup>16</sup> un prezioso e, forse, inaspettato alleato nell'impresa di dare un nuovo indirizzo alla filosofia come allora intesa e praticata in Italia (e non solo).
- 6 2. Quello che vorrei domandarmi in questo breve articolo è quale sia l'immagine di Rorty che, soprattutto con le sue prefazioni o introduzioni,<sup>17</sup> Gargani ha voluto trasmettere al lettore italiano e che cosa egli riteneva che la filosofia italiana, così come si configurava negli ultimi due decenni del novecento, potesse imparare da Rorty e dal suo modo di prendere le distanze dalla Filosofia, ossia la filosofia "sistemica e fondante" (Marconi & Vattimo 1986: vii) con la effe enfaticamente maiuscola, a favore non di una qualche anti-filosofia, ma, piuttosto, di una "post-Filosofia,"<sup>18</sup> di una filosofia con la effe sobriamente minuscola che, sapendosi "una voce," una delle tante voci, "nella conversazione del genere umano," si prefiggesse come suo "scopo essenziale [...] il mantenimento della conversazione, piuttosto che la scoperta della verità oggettiva" (Rorty 1986: 290).
- 7 Un buon punto di partenza può essere quello di considerare il modo in cui Gargani, ricorrendo alle diverse formulazioni di cui sono ricchi i saggi di Rorty, caratterizza quello che è l'obiettivo più esplicito di Rorty: abbandonare o accantonare la filosofia "come è stata intesa a partire da Kant" (*ibid.*: 11), ossia quella filosofia che si vuole "fondativa," "sistemica" e "costruttiva," cartesianamente capace di "rispondere allo scettico epistemologico" e basata su una "nozione di conoscenza come rappresentazione accurata" (*ibid.*: 9).<sup>19</sup>
- 8 La prima cosa che colpisce il lettore, e che doveva risultare abbastanza evidente a chi in Italia in quegli anni, avesse letto, prima di Rorty, Gargani, è la forte sintonia che lega, almeno per quanto riguarda la parte, diciamo così, critico-negativa, il filosofo italiano a quello americano. Ciò diventa ancora più lampante se si paragona *Philosophy and the Mirror of Nature* di Rorty, uscito nel 1979, a *Il sapere senza fondamenti* di Gargani, uscito l'anno prima. In effetti, quello che, secondo Gargani, è l'obiettivo perseguito da Rorty, almeno dal testo del 1979 in avanti, non sembra molto diverso da quello che egli si prefigge nel suo *Il sapere senza fondamenti*. Insomma, quello che scrive di Rorty, ossia che

egli vuole affrancare l'“analisi filosofica contemporanea [...] dalla superstizione o dall'isteria accademica di fondamenti logico-metafisici permanenti, astorici, sottratti, come dire, alle intemperie dello spazio e del tempo” (Gargani 1994: viii), Gargani lo avrebbe potuto scrivere, senza significative modifiche o aggiunte, anche di se stesso e del progetto filosofico intrapreso a partire dalla metà degli anni settanta. Basti ricordare, a questo riguardo, quei passaggi della *Prefazione a Il sapere senza fondamenti* in cui Gargani esplicita il duplice obiettivo del suo lavoro. Da una parte, come egli scrive con impliciti richiami (“abiti decisionali,” “abiti della condotta”) al pragmatismo, ciò che egli si propone di mostrare è (a) che “[l]e dottrine scientifiche e filosofiche hanno tratto il movimento della loro origine non da atteggiamenti di tipo esclusivamente cognitivo, ma anche dalla matrice costruttiva delle procedure e degli abiti decisionali che hanno disciplinato, nelle loro varie forme, la vita degli uomini” (Gargani 1978: vii); dall'altra, egli vuole indurci a riconoscere (b) che, “messe a confronto con le loro matrici costruttive, con gli abiti della condotta, con le procedure decisionali e operative, le istituzioni della scienza e della filosofia perdono il loro statuto di irrevocabilità e di inesorabilità,” rivelando così quanto “illusorie e fallaci” siano “le strategie epistemologiche di tipo fondazionale che sono andate e vanno tuttora alla caccia di certezze e sicurezze teoriche (*ibid.*: viii).

- 9 In realtà, a scorrere l'indice dei nomi di *Il sapere senza fondamenti* non si trova nessuno dei riferimenti che forse, dalla prospettiva odierna, ci si poteva aspettare. Non è citato Rorty, ma non è citato nemmeno Thomas Kuhn, lo storico e filosofo della scienza così importante per Rorty; né si trova traccia degli esponenti classici del pragmatismo americano (Charles S. Peirce, William James, John Dewey) o di quei filosofi analitici (o post-analitici) che ricorrono con insistenza nelle pagine di Rorty: Wilfrid Sellars, Willard V. O. Quine, Donald Davidson. Della triade Wittgenstein, Heidegger e Dewey, i “tre filosofi più importanti del nostro secolo” (Rorty 1986: 9), solo Wittgenstein compare a più riprese in *Il sapere senza fondamenti*. Ma, com'è ovvio, Wittgenstein non è semplicemente citato, essendo egli il vero ispiratore e nume tutelare di queste pagine, al punto che certi passaggi, come il seguente, suonano quasi come dei commenti a Wittgenstein: “Le certezze e le garanzie ricercate dalle dottrine fondazionaliste non si possono incontrare, non già perché saremmo sprovvisti di fondamenti teorici basilari e rocciosi, ma in quanto la stessa matrice costruttiva e operativa della scienza è, in ultima analisi, senza fondamento. [...] [A]lla fine di ogni ricerca si arriva al punto in cui si deve dire. Facciamo così e basta.” (Gargani 1978: viii).
- 10 In ogni caso, leggendo quello che Gargani scrive su Rorty è difficile evitare l'impressione che, parlando di Rorty, egli ci parli anche di se stesso: ciò vale, per esempio, quando ci ricorda che “[q]uello contro cui si batte Rorty è in sostanza il filosofo idealizzato, portatore di visioni totalizzanti e permanenti della realtà” (Gargani 1994: xi) e, soprattutto, quando precisa che “la figura umana disegnata da Rorty non è quella di un soggetto portatore di razionalità nei termini di principi apriorici-atemporalmente e di procedure di legittimazione canoniche e normalizzate. Non è quella cioè della tradizione instaurata da Descartes, Locke e Kant sino a Husserl, ma è quella di un essere umano che è un intreccio di desideri e di credenze” (*ibid.*: ix), di “emozioni” (*ibid.*: x) e di “intenzioni” (*ibid.*: xv).<sup>20</sup>
- 11 Del resto, come non è difficile constatare, queste sono, più o meno, le idee che stanno alla base di *La crisi della ragione*, una raccolta di saggi curata da Gargani, che porta come significativo sottotitolo *Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, e che uscirà

nel 1979 suscitando, negli anni immediatamente successivi, dibattiti e polemiche e guadagnandosi anche, in alcuni casi, l'accusa di irrazionalismo.<sup>21</sup> Una accusa, a dir poco, ingiusta, se si considera che quella ragione di cui nel titolo si dichiarava la crisi era, per Gargani, un mito o un feticcio della filosofia, in particolare di quella filosofia cartesiana e post-cartesiana che aveva coltivato la pretesa, del tutto illusoria, di fare dell'uomo (e del filosofo) "il soggetto portatore di una razionalità universale" (Gargani 1994: xv). Per questo, anche della raccolta del 1979 si potrebbe dire quello che Gargani afferma del libro del 1978, ossia che uno dei suoi scopi principali è di farci riconoscere che "[u]na prassi infondata non deve essere qui intesa come un sintomo di irrazionalità o come un elogio del disordine" (Gargani 1978: viii).<sup>22</sup>

- 12 3. Non deve, allora, stupire che, contro questo mito della ragione, Gargani mostri di concordare con l'antropologia "naturalizzata" di Rorty (Gargani 1994: xv), ossia con una antropologia che guarda all'uomo come a una "creatura naturalizzata che reagisce, attraverso il filtro delle sue credenze e dei suoi desideri, agli stimoli, alle perturbazioni, alle ansie che gli provengono dall'ambiente esterno" (*ibid.*: x). Tra l'altro, è questo approccio "naturalizzato" che consente di sottrarsi all'oscillazione tra realismo e idealismo (umanismo) e di recuperare con ciò la lezione del pragmatismo americano di James e di Dewey. Nei suoi testi introduttivi, Gargani insiste, a ragione, sull'importanza che per l'elaborazione di questa antropologia "naturalizzata" ha avuto Davidson. Seguendo Davidson,<sup>23</sup> infatti, Rorty può riconoscere (contro l'idealismo)<sup>24</sup> che l'ambiente o il mondo esterno modifica gli uomini, esercitando un'azione causale su di essi (vedi Gargani 1994: xv), ma può anche affermare (contro il realismo o un certo tipo di realismo delle cose "in sé")<sup>25</sup> che "queste cause [...] non contengono il significato dell'effetto, che viene invece elaborato dal soggetto il quale, ritessendo le proprie credenze che sono abitudini all'azione, produce [sulla base delle sue intenzioni e desideri e di un particolare sfondo culturale] una reazione adatta all'ambiente" (*ibid.*: xv). Da questo punto di vista, il "causalismo" di Rorty (e di Davidson), proprio perché riconosce che un organismo non "recepisce l'effetto di una causa passivamente, [...] ma [...] elabora una risposta" è del tutto differente dal "causalismo naturalistico della tradizione positivista" (*ibid.*: xvi); allo stesso tempo, un "causalismo" così inteso ci mette al riparo dalla tentazione idealistica. Infatti, la realtà non è né per Davidson né per Rorty, ma nemmeno per Gargani, "plasmata dall'uomo." In questo senso, afferma Gargani, Rorty "è un pragmatista più che un umanista" (*ibid.*: x). E lo stesso, si potrebbe dire, vale per Gargani, almeno per quanto riguarda il punto in questione.
- 13 Non va qui nemmeno dimenticato, come peraltro Gargani si affretta a sottolineare, che questo "causalismo" costituisce un'ulteriore tappa nella battaglia condotta da Rorty contro il "rappresentazionalismo," ossia contro l'idea che entrare in rapporto con il mondo significhi rappresentarselo. Per questa concezione, insomma, tra il soggetto e il mondo vi è sempre un "medium di rappresentazione" (Rorty 1994b: 145) o una "interfaccia" (*ibid.*: 134). Poco importa qui che questa interfaccia sia costituita, come pensava Locke, dalle idee o, come pensano i filosofi della svolta linguistica, dal linguaggio. Infatti, il problema non è quale sia questo medium, ma perché mai dovremmo pensare che occorra un qualche medium o interfaccia.<sup>26</sup> Contro il rappresentazionalismo così inteso e nello spirito del pragmatismo, occorre piuttosto riconoscere, come scrive Gargani interpretando Rorty, che "[p]arlare, dire, asserire, domandare, rispondere non sono modi di rappresentare la realtà, di porsi faccia a faccia con il mondo, ma sono essi stessi azioni, modi di spuntarla con l'ambiente, strumenti per far fronte alle perturbazioni, all'alea delle turbolenze che si originano dal

mondo esterno” (Gargani 1994: xi).<sup>27</sup> Peraltro, va necessariamente precisato che a questa antropologia “naturalizzata” non corrisponde alcuna concezione “riduzionistica” del mondo esterno, come mostrano, e nel modo più evidente, gli esempi con cui Gargani illustra il punto: “Il mondo esterno esercita un’azione causale sugli uomini, i quali non possono fare a meno di avere una coscienza modificata se improvvisamente si apre una porta che fa loro percepire un nuovo scenario, se viene loro mostrato un documento o una fotografia dai quali risulta che il loro migliore amico è un criminale anti-semita, se qualcuno dà un bacio oppure uno schiaffo, se improvvisamente una notte uno sconosciuto emette il suo grido ignoto.” (*Ibid.*: xv).

- 14 4. A voler riassumere, possiamo dire che sono almeno tre i tratti o gli aspetti della Filosofia (con la maiuscola) su cui Gargani, in sintonia con Rorty, insiste criticamente. Il primo tratto è costituito da quel modello di razionalità, che ha segnato l’intera tradizione metafisica occidentale, secondo cui la razionalità consiste “nello stato di costrizione sotto regole” (Gargani 1994: xi), “*nell’essere costretti da regole*” (Gargani 1989: xiv). Come ci ricorda Gargani, è proprio questa concezione “a costituire il bersaglio critico dell’opera di Rorty” (*ibid.*). A sua volta, questa concezione o modello della razionalità è strettamente collegata al predominio, nella tradizione occidentale, di quella che Rorty chiama “epistemologia” e che si può identificare, usando le parole dagli echi wittgensteiniani di Gargani, con la pretesa “di arrampicarci con la mente là dove nessuna mente umana può installarsi allo scopo di domandarsi, come hanno fatto Platone, Descartes, Locke, Kant, Russell, Kripke, Dummett, B. Williams, T. Nagel, qual è il rapporto fra le nostre rappresentazioni e la realtà effettiva” (Gargani 1994: ix). Per l’epistemologia, insomma, “il mondo esterno,” il mondo “là fuori,” costituisce “l’oggetto di rappresentazioni” che sono “prodotte nel *foro interno* del soggetto conoscente” (Gargani 1989: xiv).<sup>28</sup> Secondo questa prospettiva, si può anche dire, le teorie “sono specchi delle cose come esse sono in sé,” e non “espressioni delle modalità alternative di trarre inferenze che si confrontano tra loro” (Gargani 2003: xix). Ciò significa che non siamo noi, con i nostri vocabolari, che facciamo parlare le cose, ma sono le cose che parlano, per così dire, da sole (vedi Gargani 2003: xix). Il terzo tratto, emerso soprattutto con Kant, ma ancora operante nella filosofia contemporanea, anche in quella analitica, è costituito dall’idea che la posizione della filosofia sia quella “di giudice delle altre aree della cultura, sulla base della sua speciale conoscenza dei ‘fondamenti’ di queste aree” (Rorty 1986: 11).
- 15 Ovviamente, a questo modo di intendere la tradizione metafisica “platonizzante” (Gargani 1994: ix) dell’Occidente andrebbe dedicato molto spazio, iniziando probabilmente dalla domanda se si sia mai dato o sia mai esistito qualcosa di simile. Qui mi limito ad alcune osservazioni conclusive suggerite dai testi introduttivi di Gargani. Come abbiamo visto, Gargani si domanda più di una volta, con Rorty, come ci si possa affrancare “dalla superstizione di [...] fondamenti logico-metafisici permanenti, astorici” (Gargani 1994: viii). C’è tuttavia un passo in cui egli sembra suggerire che di questi “fondamenti logico-metafisici” ce ne siamo già, volenti o nolenti, liberati, se è vero, come egli scrive, che “[s]tiamo vivendo un’epoca filosofica<sup>29</sup> che ci intriga proprio per la varietà dei vocabolari che vi sono in gioco” e che “[s]iamo immersi in uno scenario culturale che è incendiato da segni, indicazioni, messaggi e prospettive che non possiamo, e forse non vogliamo assestare entro la griglia teorica di una sintesi definitiva e conclusiva” (Gargani 1989: ix). Sembra quasi che quella che Gargani chiama la “utopia postmetafisica e liberale di Rorty,” la quale “pone l’accento sulla varietà dei

vocabolari e delle narrazioni<sup>30</sup> con cui gli uomini possono dar senso al mondo che li circonda” (Gargani 2003: xviii), sia già, per così dire, la “realtà” della nostra epoca.

- 16 Di solito il problema che questa “utopia” pone agli interpreti è se questo porre l’accento sulla varietà imprevedibile o incalcolabile, nel senso di “non regolata da [...] ‘algoritmi’ o ‘programmi’” (Putnam 1992: 40), dei vocabolari non equivalga a negare la validità della “funzione razionale e argomentativa” (Gargani 2003: xviii). La risposta di Gargani è che non è così; quella funzione “mantiene la sua validità ovviamente in quanto controllo della coerenza delle inferenze nell’ambito e all’interno di un certo definito sistema sociale e linguistico,” ossia nell’ambito di quello che, seguendo Kuhn, possiamo chiamare “discorso normale” (*ibid.*).<sup>31</sup> Le stesse considerazioni possono valere, del resto, per la nozione di verità. Certo, il ruolo che la nozione di verità ha avuto nella cultura umana appare a Rorty “sovraestimato e perfino ossessivo” (Gargani 2003: vii). Infatti, secondo Rorty, almeno per come lo interpreta Gargani, “la verità non rispecchia l’oggettività del mondo come esso è in sé, ma è l’espressione storica del consenso condiviso dalla comunità linguistica dei parlanti” (*ibid.*: ix).<sup>32</sup> Non per questo, se ne deve concludere che la parola “vero” non ha alcun uso. Per esempio, essa ha un uso “cautelare” che è quello che troviamo in espressioni come “pienamente giustificato ma forse non vero” (Rorty 2003: 23).<sup>33</sup>
- 17 Vi è tuttavia una questione diversa che quanto appena detto solleva. Viene, infatti, da domandarsi se alla filosofia edificante di Rorty non si possano rivolgere le stesse obiezioni che Gargani altrove rivolge a quelle che chiama “le culture dei *paradigmi*, delle *versioni del mondo*, degli *schemi concettuali*” (Gargani 1987: 5). Una volta criticata, con Rorty, l’idea che la verità consista “nel *combaciare* di una rappresentazione con qualcosa, con un dato” o nell’“*adeguamento* di un’immagine o di una rappresentazione a qualcosa” (*ibid.*: 7), non resta, infatti, ancora da domandarsi quale sia la necessità e la verità<sup>34</sup> di quello che diciamo e scriviamo? Come osserva ancora Gargani, “[è] controintuitivo impegnarsi su qualcosa il cui significato è in linea di principio esperito come qualcosa di non diverso dall’aggiungere un’ulteriore versione del mondo [un ulteriore vocabolario] alla collezione di quelle già esistenti. Sembra che si renda necessario un effetto di attrito, un ritorno sul terreno dell’attrito per fare proprio tutte quelle cose che i filosofi chiamano versioni del mondo, paradigmi di visioni o schemi concettuali” (*ibid.*: 6), ma anche, forse, vocabolari.
- 18 Ma dove cercare questo attrito? Una risposta Gargani non sembra aspettarsela né da Rorty né dal pragmatismo. A un certo punto, egli sembra addirittura riporre le sue speranze in Heidegger, ma non in quello di *Essere e tempo*, apprezzato da Rorty, ma nello Heidegger di quella ontologia dell’essere che Rorty, da parte sua, respinge “quale nuova imposizione di un sovrano essere metafisico” (Gargani 1993a: 171). Secondo Gargani, però, Rorty respinge l’ontologia di Heidegger senza vedere che questa ontologia, che considera “il linguaggio come un essere che è punto di applicazione dell’ascolto e dell’interrogazione, è la condizione che consente di revocare [in maniera più radicale di quanto non abbia saputo fare la tradizione pragmatista da James fino a Rorty incluso]<sup>35</sup> verità e significato come corrispondenza,” nel senso di “corrispondenza a una qualche realtà già data e prestabilita” (*ibid.*). Nell’ontologia di Heidegger, infatti, la parola “si inaugura non come un atto di enunciazione di un messaggio o di un contenuto prestabilito o da lungo tempo preparato, bensì come parola che emerge [...] dal vuoto nel quale è perennemente coinvolta” (*ibid.*: 172). Qui non è possibile valutare il senso e tutta la portata di questo richiamo a Heidegger e alla ontologia dell’essere che irrompe,

per così dire, nelle pagine di Gargani e che resta, almeno in parte, allo stato grezzo. Basti ricordare che, nonostante tutto, questo “impiego” della ontologia heideggeriana è ancora, per Gargani, un modo per continuare il suo confronto con Rorty.

---

## BIBLIOGRAFIA

CALCATERRA Rosa Maria, (2016), *Filosofia della contingenza. Le sfide di Richard Rorty*, Genova, Marietti.

COMETTI Jean-Pierre (a cura di), (1992), *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Combas, Éditions de l'Éclat.

GARGANI Aldo Giorgio, (1978), *Il sapere senza fondamenti. La condotta intellettuale come strutturazione dell'esperienza umana*, Torino, Einaudi.

GARGANI Aldo Giorgio (a cura di), (1979), *La crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino, Einaudi.

GARGANI Aldo Giorgio, (1987), “L'attrito del pensiero,” in Gianni Vattimo (a cura di), *Filosofia '86*, Roma-Bari, Laterza, 5-22.

GARGANI Aldo Giorgio, (1989), *La vita contingente*, prefazione a Rorty 1989, ix-xxxiii.

GARGANI Aldo Giorgio, (1993a), “Fondamenti perduti,” in Gianni Vattimo (a cura di), *Filosofia '92*, Roma-Bari, Laterza, 171-86.

GARGANI Aldo Giorgio, (1993b), *La conversazione filosofica tra metafora e argomentazione*, introduzione a Rorty 1993, vii-xxv.

GARGANI Aldo Giorgio, (1994), *Il soggetto di credenze e desideri*, introduzione a Rorty 1994a, vii-xxvi.

GARGANI Aldo Giorgio, (2003), *De-vinizing. La sdivinizzazione della verità*, introduzione a Rorty 2003, viii-xxvii.

HEIDEGGER Martin, (1990), *Introduzione alla metafisica*, tr. it. di Giuseppe Masi, Mursia, Milano (si tratta del testo del corso svolto nel 1935).

JACOBELLI Jader (a cura di), (1986), *Dove va la filosofia italiana?*, Roma-Bari, Laterza.

MARCONI Diego, (1994), *Dopo la svolta linguistica*, introduzione a Rorty 1994b, 5-21.

MARCONI Diego & Gianni VATTIMO, (1986), *Nota introduttiva a Richard Rorty, La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di Gianni Millone e Roberto Salizzoni, Milano, Bompiani.

MARCUSE Herbert, (1967), *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it. di Luciano Gallino e Tilde Giani Gallino, Torino, Einaudi (ed. originale: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, Beacon Press, 1964).

PUTNAM Hilary, (1992), *Il pragmatismo: una questione aperta*, tr. it. di Massimo Dell'Utri, Roma-Bari, Laterza.

RESTAINO Franco, (1990), *Filosofia e postfilosofia in America. Rorty, Bernstein MacIntyre*, Milano, Franco Angeli.

- RORTY Richard, (1986), *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. di Gianni Millone e Roberto Salizzoni, Milano, Bompiani, (ed. originale: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1979).
- RORTY Richard, (1989), *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, tr. it. di Giulia Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, (ed. originale: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).
- RORTY Richard, (1990), *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, tr. francese di Jean-Pierre Cometti, Combas, Éditions de l'Éclat.
- RORTY Richard, (1993), *Scritti filosofici*, Volume II, tr. it. di B. Agnese, Roma-Bari, Laterza, (ed. originale: *Essays on Heidegger and Other Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- RORTY Richard, (1994a), *Scritti filosofici*, Volume I, tr. it. di Massimo Marraffa, Roma-Bari, Laterza, (ed. originale: *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991).
- RORTY Richard, (1994b), *La svolta linguistica. Tre saggi su linguaggio e filosofia*, tr. it. di Stefano Velotti, Milano, Garzanti.
- RORTY Richard, (1994c), *Objectivisme, relativisme et vérité*, tr. francese di Jean-Pierre Cometti, Paris, Presses universitaires de France, [è la traduzione francese di *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1991].
- RORTY Richard, (2003), *Verità e progresso. Scritti filosofici*, tr. it. di Gianlazzaro Rigamonti, Feltrinelli, Milano (ed. originale: *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 1998).
- ROVATTI Pier Aldo & Gianni VATTIMO, (1986), *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli.
- WITTGENSTEIN Ludwig, (1969), *On Certainty*, a cura Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe e George Herbert von Wright, Oxford, Basil Blackwell, seconda edizione 1974 (tr. it. di Mario Trinchero, *Della certezza*, saggio introduttivo di Aldo Gargani, Torino, Einaudi, 1978).

## NOTE

1. Come scriveva Marconi (1994: 7), "Rorty è oggi uno dei filosofi più letti e discussi." Anche in Francia Rorty conobbe un certo successo, grazie soprattutto a Jean-Pierre Cometti, che tradusse alcuni suoi saggi (vedi Rorty 1990 e Rorty 1994c) e si impegnò a farne conoscere il pensiero (vedi, per esempio, Cometti 1992).
2. Non si può, tuttavia, evitare di sottolineare come questo abbia prodotto ben pochi studi approfonditi sul pensiero di Rorty. Oltre alle prefazioni/introduzioni di Gargani su cui torneremo in questo saggio e a Marconi & Vattimo 1986 e Marconi 1994, si deve almeno ricordare Restaino 1990.
3. Per farsi una prima idea del clima e dei problemi che agitavano la filosofia italiana nel corso degli anni ottanta è ancora utile Jacobelli 1986.
4. Basti ricordare che la fondazione della Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA) risale solo al 1992.
5. Su alcune pecche e limiti di questa ricostruzione del percorso filosofico di Rorty si veda Calcaterra (2016: 21-50).

6. Come si legge nella *Nota introduttiva* alla traduzione italiana di *La filosofia e lo specchio della natura*, “[i]l libro ha [...] anche il carattere di un’autocritica della filosofia analitica: critica condotta da un filosofo di formazione analitica, nel linguaggio della filosofia analitica e con argomenti almeno in parte elaborati in seno alla tradizione analitica” (Marconi & Vattimo 1986: viii-ix).
7. Dalla prospettiva italiana, i due orientamenti filosofici non apparivano così distinti e diversi come potevano apparire agli occhi dei loro rispettivi esponenti.
8. Come scrive Marcuse (1967: 191), in quanto espressione estrema del “pensiero positivo,” la filosofia del linguaggio ordinario disconosce radicalmente “il diritto, il *bisogno* di pensare e di parlare in termini diversi da quelli dell’uso comune, ossia in termini che sono densi di significato, razionali e validi, precisamente perché sono diversi.” Peraltro, l’atteggiamento che traspare in questo e altri passi di Marcuse non è molto lontano da quello assunto da Rorty nei confronti dei filosofi del linguaggio ordinario; vedi, per esempio, Rorty (1994b: 96-9); per un commento Marconi (1994: 12-3).
9. Ovviamente, non va dimenticato che Marconi e Vattimo condividevano lo stesso maestro, Luigi Pareyson, e la stessa formazione torinese, anche se le loro strade filosofiche sono andate, nel corso dei decenni, sempre più divergendo.
10. Si ricordi che il capitolo 7 di *La filosofia e lo specchio della natura* si intitola “Dall’epistemologia all’ermeneutica.”
11. Da questo punto di vista, potremmo dire che la sorte di Rorty è stata, per certi aspetti, simile a quella di Gadamer, ossia a un filosofo che, pur provenendo da Heidegger, non è quasi mai stato considerato all’altezza della radicalità filosofica del suo maestro.
12. Almeno nella misura in cui era in gioco la figura di Charles S. Peirce, il pragmatista che gli analitici sentivano filosoficamente più vicino. Più problematico poteva risultare agli occhi degli analitici la grande importanza che Rorty assegnava, più che a Peirce, a William James e, soprattutto, a John Dewey. Vedi, al riguardo, Calcaterra (2016: 21-32).
13. L’“anti-fondazionalismo” era strettamente legato ad atteggiamenti che potremmo chiamare “anti-realisti” e “anti-essenzialisti.”
14. Ovviamente, in quegli stessi anni erano presenti nella filosofia italiana anche molti altri e diversi orientamenti filosofici: filosofia neoscolastica, fenomenologia, marxismo, ecc. ecc.
15. A creare questa atmosfera contribuiscono diversi apporti e influenze, da Heidegger e l’ermeneutica filosofica al decostruzionismo di Derrida, dall’idea di postmodernità (Lyotard, ecc.) alla “nuova” filosofia della scienza post-neopositivistica (Kuhn, Feyerabend, ecc.) e al pensiero del “secondo” Wittgenstein.
16. Non va dimenticato che Gargani e Rorty condividevano lo stesso interesse per Wittgenstein e che la conoscenza da parte di Gargani della filosofia analitica era sicuramente più profonda e simpatetica di quella che si poteva attribuire a Vattimo.
17. Ricordo che Gargani ha scritto la prefazione/introduzione di Rorty 1989, Rorty 1993, Rorty 1994a, Rorty 2003.
18. Sulla nozione di “post-Filosofia” vedi Calcaterra (2016: 43-50).
19. Rorty qui si richiama, in particolare, a Wittgenstein, Heidegger e Dewey, osservando che ciò in cui essi concordano è “che deve essere abbandonata la nozione di conoscenza come rappresentazione accurata, resa possibile da processi mentali speciali e comprensibile attraverso una teoria generale della rappresentazione” (*ibid.*).
20. In questo senso, essa è “[p]iù vicina [...] alla psicoanalisi che non all’epistemologia logicizzante che da Kant arriva sino al Circolo di Vienna, al neo-positivismo logico, alla filosofia analitica delle scuole di Oxford e di Cambridge, di Harvard e di Princeton. La figura umana delineata da Rorty somiglia maggiormente ai personaggi della tradizione del romanzo europeo [...] che non al paradigma ideale del filosofo analitico [...] capace, come scrive Rorty, di ‘fornirci

un fondamento per l'opera futura nel campo della filosofia del linguaggio o, in generale, in campo filosofico'." (Gargani 1994: ix).

21. Peraltro, gli autori dei saggi raccolti nel volume (oltre a Gargani, C. Ginzburg, G. Lepschy, F. Orlando, F. Rella, V. Strada, R. Bodei, N. Badaloni, S. Veca, C. A. Viano) erano difficilmente accusabili di irrazionalismo.

22. È qui evidente il richiamo alle annotazioni di Wittgenstein pubblicate con il titolo *On Certainty* (Wittgenstein 1969). Va ricordato che nel 1978 ne esce la traduzione italiana con il titolo *Della certezza* e con un saggio introduttivo proprio di Gargani.

23. O dicendo di seguirlo. Se tutto quello che Rorty fa dire a Davidson sarebbe stato effettivamente condiviso da Davidson è un problema ancora del tutto aperto. Su questo e sull'importanza di Davidson per Rorty si veda Calcaterra (2016: 80-7).

24. Qui idealista è chi sostiene che le cose ("gli alberi, le rocce, i mari, i continenti, le stelle, le menti altrui") sono plasmate "come costruzioni della mente umana" (Gargani 1994: xvi).

25. Per questo realista le cose "esistono per se stesse" e si tratta solo di scoprirle (Gargani 1994: xvi). Va notato che, secondo Gargani o il Rorty di Gargani, "[a]lla fine, anche se può apparire paradossale, bisognerà rinfrescare le nozioni di realismo, di causalità, di ambiente esterno" (*ibid.*: xiv). Quell'inciso ("anche se può apparire paradossale") è una efficace testimonianza del clima filosofico della fine del secolo scorso.

26. Da questo punto di vista, l'importanza della svolta linguistica per la filosofia è che, favorendo "il passaggio dal discettare sull'esperienza come medium di rappresentazione al parlare di linguaggio come tale medium," ha contribuito alla fin fine "all'accantonamento della nozione stessa di rappresentazione" (Rorty 1994b: 145-6); vedi, su questo punto, Marconi (1994: 15-6).

27. "Per Rorty, l'uomo interagisce con le cose e le persone, piuttosto che raffigurarsele." (Gargani 1994: xi).

28. Questa caratterizzazione vale, ovviamente, per la filosofia moderna da Descartes in avanti; ma la stessa "concezione della conoscenza nei termini di un'essenza rispecchiante [...] una realtà che sta 'là fuori'" si trova anche nella filosofia greca che considera l'essere come "l'oggetto di una visione intellettuale purificata dai sensi" (Gargani 1989: xiv).

29. Si ricordi che queste parole sono scritte alla fine degli anni Ottanta del secolo scorso.

30. Con "edificazione" e "filosofia edificante" Rorty indica il "progetto per la scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose. [...] [I]l discorso edificante si suppone che sia anormale, che ci tragga fuori dai nostri vecchi io con la forza dell'estraneità, e ci aiuti a diventare degli esseri nuovi" (Rorty 1986: 276).

31. Su questo punto si veda, però, la critica rivolta a Rorty da Hilary Putnam (1992: 39-46).

32. Questa "sdivinizzazione della verità" (Gargani 2003: vii) è parte di quello che Gargani descrive come "il passaggio da una cultura della rappresentazione accurata e mimetica della realtà, assunta come principale motore di ricerca, a una nuova, inedita cultura che nei più diversi campi e nelle più svariate forme non ha per oggetto la rappresentazione di qualcosa, di un mondo davanti, 'out there,' là fuori" (*ibid.*: ix).

33. L'uso cautelare di "vero" equivale all'avvertenza "che la giustificazione è relativa a un uditorio e non si può mai escludere la possibilità che esista, o venga in essere, un uditorio migliore per il quale una credenza giustificabile per noi non sarebbe più tale." Qui "migliore" significa: "un uditorio meglio informato [dell'uditorio dato] e insieme più ricco di immaginazione, un uditorio capace di pensare alternative finora mai sognate alla credenza che viene proposta." (Rorty 2003: 23). Ovviamente, non si possono nascondere le molte e diverse difficoltà a cui formulazioni come queste vanno incontro.

34. Scrive Gargani (1987: 7): "Vero è un termine primitivo, che indica il riconoscimento dell'incontro di un pensiero con la necessità di questo pensiero." (*Ibid.*). E anche: "Ciò che essi [gli uomini] cercano è l'origine della necessità che li ha fatti pensare, odiare, scrivere e dipingere." (*Ibid.*).

35. “Anche l’interpretazione della verità nel senso di ‘ciò che è buono o utile da credere,’ di quello che risulta valido *in the way of belief* nella tradizione pragmatista che da William James arriva sino a Richard Rorty, anziché spodestare, come essa ha creduto, le nozioni tradizionali della verità e del significato come corrispondenza, ha finito per riconfermarle con la variante che, ora, anziché essere strutture della realtà o tavole di valori eterni a dover essere conformate o corrisposte, sono atteggiamenti della credenza che devono essere conformati o corrisposti dai giudizi e dalle azioni.” (Gargani 1993a: 177).

---

## RIASSUNTI

The article sheds light on some points of convergence between Rorty’s theoretical proposal to reject systematic and foundational philosophy favoring a “post-Philosophy” and Gargani’s idea of knowledge without foundations. In particular, the article argues how Gargani’s interpretation of Rorty’s thought is in line with Gargani’s critique of universal and ahistorical rationality in favor of naturalized anthropology, expressing in a praxis that, although without foundations, is not an expression of irrationality. The last part of the article highlights some differences between Gargani and Rorty on the possibility of adopting some different facets of Heidegger’s thought.

## AUTORE

**LUIGI PERISSINOTTO**

Università Ca’ Foscari Venezia

lperissi[at]unive.it