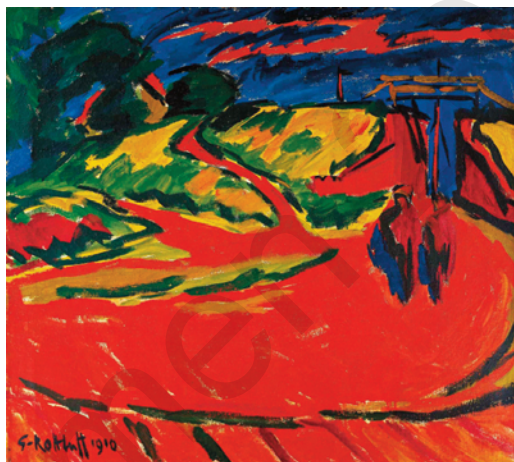


LUDOVICA BOI

IL MISTERO DIONISIACO IN GIORGIO COLLI

Linee per una interpretazione



PREMESSA

di Chiara Colli Staude

PREFAZIONE

di Francesco Fronterotta

POSTFAZIONE

di Marcello Mustè



Ludovica Boi

**IL MISTERO DIONISIACO
IN GIORGIO COLLI**

Linee per una interpretazione



All Rights reserved
International Copyright Secured

© 2020 Stamen
www.edizionistamen.net
Info: stamen.press@gmail.com
Collana: Studi

Cover Design: © Ufficio Grafico Stamen

Volume stampato nel mese di febbraio 2020 presso
Area Stampa 51 - Tipografia Jazz, Via di Villa Pamphili, 51/A - Roma

ISBN 9788831928588

Indice

<i>Premessa</i> di Chiara Colli Staude	IX
<i>Prefazione</i> di Francesco Fronterotta	9
<i>Introduzione</i>	13

I

DIONISIACO COME PURA INTERIORITÀ

Le opere degli ultimi anni Trenta e degli anni Quaranta

1. Vita e pensiero tra gli ultimi anni Trenta e i primi anni Quaranta	19
2. <i>Lo sviluppo del pensiero politico di Platone e Il filologo:</i> l'individualità, il mistico, la filologia	23
3. Un dialogo con Nietzsche sul tema del dionisiaco: <i>Nietzsche e la "Geburt"</i>	28
4. La «vissutezza» e il bisogno di esprimerla: <i>Dionisiaco e apollineo</i>	34
5. Scritti e appunti preparatori 1938-1940: il dialogo con Schopenhauer	42
6. <i>Filosofi sovrumani</i> (1939)	48
6.1 Il sentire presocratico nella prima parte di <i>Filosofi sovrumani</i>	48
6.2 Il dionisiaco come scaturigine della dottrina delle idee nella seconda parte di <i>Filosofi sovrumani</i>	54
7. Dal periodo di assistentato a Torino agli anni di Lucca	59
8. Dall'espatrio in Svizzera alla pubblicazione di <i>Phýsis krýptesthai philéi</i> (1948)	64
9. Colli professore di Storia della Filosofia antica a Pisa	71

II

NIETZSCHE COME FILOSOFO DIONISIACO

Dai primi lavori editoriali alla realizzazione dell'edizione critica

1. Gli anni in Einaudi (1943-1961): la nascita del progetto dell'edizione critica delle opere di Nietzsche	77
--	----

2.	<i>L'Enciclopedia di autori classici</i> (1958-1967). I ritratti di tre anti-moderni: Hölderlin, Leopardi, Burckhardt	85
3.	I primi passi dell'impresa dell'edizione critica e il rapporto tra Colli e Montinari	90
4.	Il contratto con de Gruyter e la risonanza internazionale dell'edizione	94
5.	Colli interprete del giovane Nietzsche: dal pessimismo schopenhaueriano ai primi tentativi di un dionisiaco inteso come gioia	97
6.	Uno Zarathustra dall'anima greca	108
7.	Il dionisiaco nell'ultimo Nietzsche: l'assenza del fondamento e la volontà di potenza come menzogna	116
8.	Il profilo di un anti-accademico	124

III

LO SPECCHIO DI DIONISO A SIMBOLEGGIARE L'IMMEDIATEZZA

Una filosofia dell'espressione

1.	L'impianto teoretico di <i>Filosofia dell'espressione</i> (1969)	129
2.	Il rapporto tra «contatto» e <i>logos</i> come il rapporto tra Dioniso e Apollo: lo specchio di Dioniso	149
3.	L'avventura del <i>logos</i> in Grecia	166
4.	<i>Dopo Nietzsche</i> (1974): il «grande pensiero» di Schopenhauer e Nietzsche, e il nostro mondo come l'allucinazione di Dioniso	179
5.	Ritornare a Dioniso: l'arte come «tecnica dell'estasi»	190
6.	La logica come prodotto della follia pitica: l'oracolo e l'enigma in quanto radici della dialettica ne <i>La nascita della filosofia</i> (1975)	200
7.	Dioniso distruttore: il mito cretese del Minotauro, la legge generale della deduzione e l' <i>epopteia</i>	213
8.	Sulle tracce della sapienza	220

IV

DIONISO COME DIO DELLA SAPIENZA

Gli ultimi anni di Giorgio Colli

1.	Alle spalle della sapienza: «Dioniso è una cosa sola con Apollo»	225
2.	La visione eleusina come sorgente della sapienza	236

3.	Dioniso parla per bocca dei sapienti	251
4.	L'ultimo confronto con Nietzsche: l'intervista del novembre '78	264
4.1	Sulle affinità e le divergenze del "risalimento alle spalle" nietzschiano e colliano	264
4.2	Il recupero della sapienza grazie al Nietzsche inattuale	277
5.	L'ultimo studio di Colli: l'abbozzo dell' <i>Eraclito</i> ne <i>La sapienza greca</i>	290
	Conclusioni	299
	Bibliografia	313
	<i>Postfazione</i> di Marcello Mustè	323
	Indice dei nomi	333

Stamen 2020

«L'uomo – ripresi – che durante la sua vita non ha sentito in sé, almeno una sola volta, la piena, pura bellezza, quando, dentro di lui, le energie del suo essere giocavano come i colori dell'arcobaleno, in reciproco intreccio, che mai ebbe a provare come, nell'ora dell'entusiasmo, tutto ritrovi un'intima armonia, quell'uomo non diventerà mai un filosofo dubitante; il suo spirito non è fatto per abbattere e tanto meno per costruire.

Credetemi, chi dubita trova contraddizioni e manchevolezze in tutto quello che viene pensato solo perché egli conosce l'armonia della perfetta bellezza, che non è mai pensata.

Il pane secco che la ragione umana gli offre con buone intenzioni, egli lo sdegna soltanto perché banchetta segretamente alla tavola degli dèi».

(F. Hölderlin, *Iperione*)

Stamen 2020

Premessa

Nel presente libro, Ludovica Boi dimostra una grande capacità sintetizzante, passando in rassegna in maniera esaustiva i tratti più salienti della vita, del lavoro e dello svolgimento del pensiero di Giorgio Colli, consultando ogni tipo di fonti e di materiali, da una scelta di lettere a valide testimonianze. Lo studio qui pubblicato mostra inoltre in maniera non certo antiquaria l'importanza della modalità colliana del volgersi al passato, al significato della memoria e alla forza di *Mnemosyne*, a intuizioni, pensieri e modi di esprimersi affini al filosofo torinese. Nietzsche è un suo compagno di viaggio, ma soprattutto lo sono Platone e i "filosofi sovrumani" (per riprendere il titolo della prima parte della sua tesi di laurea composta nel 1939 e pubblicata postuma nel 2009), dai quali Colli prende l'avvio e ai quali ritorna a più riprese fino alla *Sapienza greca* (1977 e sgg.). È veramente esauriente e molto chiaro come l'autrice passa in rassegna i vari sapienti, che così *appaiono* di fronte a chi legge.

Il presente lavoro si interroga sugli stessi problemi al centro del testo da me scritto e pubblicato ultimamente in tedesco su Nietzsche, Colli e i Greci, che si richiama al mio libretto italiano su Nietzsche filologo, uscito tempo fa. In questo recente libro ho cercato di esplorare e di illuminare i temi di Colli rifacendomi, oltre che a Nietzsche, Wagner e Schopenhauer, anche a fonti antiche e a questioni filologiche.

Ludovica Boi ha colto molto bene il cuore della filosofia di mio padre, del suo particolare misticismo, caldo, solare. Attraverso una via diretta è penetrata nel "mistero dionisiaco" e in Dioniso con le sue tante – ovvero con quelle che a noi *paiono* – contraddizioni.

Dioniso, il dionisiaco non sono forse metafore, o simboli per qualcosa di nascosto, per l'immediatezza a cui tende la nostra interiorità senza mai raggiungerla?

Proprio quello che sfugge all'immediatezza è espressione per Colli – e dunque entrano in gioco anche l'apollineo e le doti

di Apollo. Per entrambi, per Nietzsche e soprattutto per Colli, i due termini assumono significati diversi da quelli che hanno per gli Idealisti e i Romantici – e questo anche se Nietzsche si serve talvolta di frasi prese in prestito da loro, per esempio da Schelling. Ad ogni modo, per Nietzsche e ancor più per Colli, più che apollineo e dionisiaco contano le due divinità e quello che per gli uomini può significare il rapporto con esse. Apollo e Dioniso stanno per Nietzsche alle spalle del “geroglifico” che è la tragedia, e per Colli alle spalle della sacralità, della sapienza e della filosofia. Ed è proprio in vista di quella conoscenza sapienziale che vengono presentati nel primo volume della *Sapienza greca*, oltre a Dioniso e Apollo, Orfeo (l’espressione dell’enigmatica unione dei due dèi) e il mistico fenomeno di Eleusi – visto come “festa della conoscenza”.

«Dioniso, che raccoglie in sé tutte le contraddizioni, è una cosa sola con Apollo, che è la sua contraddizione»: così Giorgio Colli esprime la complementarità dei due dèi e la loro contraddizione simultanea. Ludovica Boi dà ampio spazio a questa capitale tesi di Colli, e al riguardo richiama giustamente l’attenzione su quei frammenti di Eschilo e di Euripide citati nella *Sapienza greca* I, 2 [A 6] e 2 [A 8], che testimoniano l’identificazione di Apollo con Dioniso scambiandone i nomi e gli attributi.

Più in generale, l’Autrice riesce a mettere insieme tante fonti, anche molto antiche, a conferma di quanto sosteneva Colli. La presentazione dei frammenti di Eraclito offerta nel presente libro è davvero brillante.

Concentrare l’attenzione sul dionisiaco colliano significa interrogarsi sulla sapienza, intesa come manifestazione aurorale di conoscenza dell’anima e del mondo: questo il nucleo fondamentale del presente libro. Riguardo alla sapienza, sembra che Colli nel *Dopo Nietzsche* e nella *Nascita della filosofia* tra i due dèi propenda per Apollo, il signore di Delfi, come dio della conoscenza, della parola e dell’oracolo. Eppure entrambi dimostrarono a Delfi, ed è la Sibilla (o Pizia) “con bocca folle” a riflettere l’aspetto “altro”, divino, che solo le parole del profeta possono

comunicare all'uomo. Ma nella *Sapienza greca* ecco che sembra di nuovo trionfare Dioniso. «Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano» – così si apre il libro ideato da Colli.

Nelle *Baccanti* di Euripide, le donne al seguito del tirso dionisiaco hanno visto al loro risveglio nel bosco sgorgare vino, latte e miele dalla terra (v. 677, e segg.). E dall'alto, in cima al monte – come canta il coro – era apparso nella notte Dioniso (Bromio) brandendo la fiaccola (v. 145, e segg.). Sono momenti estatici per le baccanti, che si sentono in armonia con la natura e con gli animali selvatici, attimi quasi di beatitudine, prima dello scatenamento e del passaggio allo stato frenetico della caccia. Questa è vita fremente; e lo è anche la violenza, la brutalità con cui Dioniso punisce chi non crede alla sua divinità. La sua follia si esprime sì, attraverso eccessi, attraverso i suoi satiri e le sue menadi, che escono però contemporaneamente da una ristretta individualità e si sentono parte di un tutto. Ma è soprattutto al culmine dei misteri eleusini che Dioniso, che ne è il protagonista più segreto, conduce alla conoscenza e alla visione: ciò è rappresentato dall'immagine di Dioniso *pais*, tanto celebrato in seguito dai Neoplatonici – ma anche prima: il fanciullo che era stato aggredito dai Titani, mentre giocava e si guardava allo specchio e che nella sua nascita che si rinnova, appare ogni volta come Phanes.

Scrive significativamente Nietzsche in un frammento del 1883:

Ich habe das Griechentum entdeckt: sie glaubten an die ewige Wiederkunft! Das ist der Mysterien-Glaube!

Ma già negli appunti postumi, nella *Vorstufe* per la *Nascita della tragedia* del 1871, poi non pubblicata, è contenuto *in nuce* questo aspetto rivelatore.

Chiara Colli Staude

Stamen 2020

Prefazione

Sarebbe davvero difficile fornire una ricostruzione e una delucidazione completa del problema del “dionisiaco” nell’arco complessivo della riflessione di Giorgio Colli, che si articola per molti decenni del XX secolo e si confronta via via con gli scritti di alcuni fra i pensatori più ricchi, profondi e controversi della filosofia occidentale. Saggiamente, dunque, Ludovica Boi si cimenta in questo volume con le tappe fondamentali di un percorso che conduce a suggerire, più modestamente ma altrettanto utilmente, come recita il sottotitolo del lavoro, una serie di “linee per una interpretazione” che permetta di accedere alla comprensione dell’opera di Colli.

Nato a Torino nel 1917, studente liceale del “Massimo d’Azeglio”, dove insegnavano fra gli altri Leone Ginzburg e Cesare Pavese, nella prima metà degli anni ’30, quindi allievo di Gioele Solari presso la Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Torino, Giorgio Colli, rigorosamente e istintivamente antifascista per ambiente familiare, sensibilità personale e, si può ben dire, radicato e riflettuto *ethos*, matura assai presto un’originale e feconda passione per la filosofia, accostandosi particolarmente, per un verso, al pensiero greco, alla riflessione politica classica e a Platone e, per altro verso, a Schopenhauer. Negli anni ’40, tranne una breve parentesi tra il 1944 e il 1945 quando, nel macabro clima prodottosi con gli ultimi osceni rigurgiti nazifascisti e le nefandezze repubblicane di Salò, ripara a Lugano, Colli insegna filosofia al Liceo “Machiavelli” di Lucca, dove conta fra i suoi allievi, poi amici e infine collaboratori di un’intensa vita intellettuale e di ricerca, Mazzino Montinari e Angelo Pasquinelli (prematuramente scomparso nel 1956); a partire dal 1948, e fino alla morte nel 1979, insegna la storia della filosofia antica all’Università di Pisa.

Impressionante, per quantità e qualità, l’attività editoriale di Colli, come traduttore, commentatore e interprete dei classici

della filosofia, ideatore di serie e collane, animatore di grandi progetti scientifici. Traduttore per Einaudi di Hildebrandt, Löwith e Cassirer tra la fine degli anni '40 e i primi '50, medita fin dal 1945 l'iniziativa di una traduzione completa di Schopenhauer e di Nietzsche, subito rifiutata dalla stessa Einaudi, quindi, per quanto riguarda Nietzsche, approvata nel 1958, poi nuovamente cassata nel 1961.

Nel frattempo, sempre per Einaudi, pubblica l'imponente traduzione dell'*Organon* aristotelico, nel 1955, e della *Critica della ragion pura*, nel 1957. Ma il progetto Nietzsche, mai abbandonato, riprende vita nei primi anni '60, quando Luciano Foà, già interlocutore privilegiato di Colli all'Einaudi, lascia la casa editrice torinese per fondarne una nuova, la Adelphi (1962), che pone proprio il Nietzsche di Colli e Montinari come sua ragion d'essere e come suo obiettivo strategico fondamentale. A tale impresa monumentale, che assorbirà le energie di Colli e Montinari nel corso degli anni '60 e '70 e che è tuttora in corso, si assoceranno ben presto la francese Gallimard e la tedesca de Gruyter. In un clima storico e teorico come quello attuale, metodologicamente e teoreticamente revisionista, vale almeno sottolineare qui con grande forza e nettezza che l'edizione delle opere di Nietzsche progettata, avviata e in ampia parte realizzata direttamente da Colli e Montinari è e rimane, a oggi, l'unica che sia basata su criteri scientifici rigorosi, su un approccio storico e filologico inappuntabile e su un'opportuna ambizione di esaustività e completezza, che consentono di collocare Nietzsche nella giusta prospettiva esegetica, resistendo alle facili derive che le mode del tempo hanno inflitto alla riflessione articolata, complessa, talora sfuggente di questo pensatore.

Quando morì, come ricordato, nel 1979, Colli era impegnato in un nuovo grande progetto, che lasciò incompiuto, propostogli tre anni prima da Luciano Foà per la Adelphi: nientemeno che una nuova edizione critica dei frammenti dei filosofi presocratici (o, nietzscheanamente, "preplatonici"), che sostituisse,

aggiornandola per certi aspetti e radicalmente ripensandola, quella di riferimento curata, e più volte rielaborata e ristampata nei primi decenni del XX secolo, da Hermann Diels e Walter Kranz. La *Sapienza greca*, prevista in 11 volumi, solo due dei quali usciti Colli vivente, il terzo volume, dedicato a Eraclito, apparso postumo nel 1980, doveva concretamente delineare un'originalissima rappresentazione e comprensione della riflessione greca arcaica.

Innanzitutto, come indica la stessa denominazione di “sapienza” greca per fare riferimento ai pensatori e alle testimonianze presi in considerazione, un tratto caratteristico dell'approccio colliano è costituito dall'oltrepassamento dei confini di quello che è tradizionalmente concepito come l'ambito della “filosofia” e dei “filosofi” in senso tecnico, per abbracciare il più vasto contesto culturale e, appunto, “sapienziale” dei fenomeni religiosi antichi, a partire dai culti dionisiaci, con l'esame dei quali Colli apre programmaticamente la sua raccolta: «Perché da Dioniso faccio cominciare il discorso sulla sapienza? Con Dioniso, invero, la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente: ecco l'arcano. In Grecia un dio nasce da un'occhiata esaltante sulla vita, su un pezzo di vita, che si vuole fermare. E questo è già conoscenza. Ma Dioniso nasce da un'occhiata su tutta la vita: come si può guardare assieme tutta la vita? Questa è la tracotanza del conoscere: se si vive si è dentro a una certa vita, ma voler essere dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza».

Dioniso, dunque, e il suo culto vengono concepiti da Colli come strettamente associati alla conoscenza nella forma aurorale di “sapienza” che essa prese presso i greci e questo aspetto essenziale guida non solo la ricerca storica di Colli, la sua comprensione del pensiero greco, ma anche e soprattutto la sua riflessione filosofica, come emerge dall'impegnativo saggio del 1969 *Filosofia dell'espressione*. Precisamente intorno alla ricostruzione e all'evoluzione di questo nesso fondamentale e, attraverso di esso, alla messa a fuoco del tema del “dionisiaco” nel

pensiero di Colli si svolge con coerenza e acutezza il saggio di Ludovica Boi, prendendo le mosse dagli scritti degli anni '30 e '40, quindi dall'incontro con Nietzsche, per proseguire e completare poi l'esame con l'ultima fase della produzione colliana, che ruota appunto attorno alla *Filosofia dell'espressione* e al progetto della *Sapienza greca*. Si tratta in ultima analisi di un lavoro che non si può che raccomandare per accostarsi a un pensatore italiano del '900 troppo spesso ingiustamente trascurato.

Francesco Fronterotta
(Sapienza Univ. di Roma)

Introduzione

Un giorno, appena guarito, passeggiavo da solo per i viali di Torino sotto quei magnifici alberi coperti di foglioline tenere e trasparenti, poiché era primavera. A un tratto ebbi come una folgorazione, mi fermai e a voce alta dissi a me stesso: “ma io sono un filosofo!”¹.

Con queste parole Giorgio Colli descrive il suo primo incontro con la filosofia. Verso i diciotto anni, appena rimessosi da una malattia non grave ma prolungata, passeggia per i viali di una Torino avvolta nel mite clima primaverile. Per la prima volta sente esplodere il mondo dentro di sé, vedendo le cose sotto una luce nuova. Avverte di essere un filosofo.

Probabilmente non dimenticherà questa sensazione il filosofo che di lì a pochi anni parlerà di filosofia come pratica di vita, come vibrante pensiero che rispecchi il fondo vitale. La filosofia non può trovare nutrimento in se stessa, e soltanto il riferimento alla vita riesce a impedire il suo inaridimento. Colli ci insegna che una ragione che pretenda di esercitare un dominio estrinseco sulla vita è una ragione che ha smarrito la propria strada.

Colli filosofo della vita, estimatore dell'estasi, sostenitore del misticismo: questi gli esiti di un incontro con la filosofia avvertito come un involontario e sconvolgente mutamento di prospettiva. Non c'è da stupirsi che l'avvio alla filosofia di un pensatore come Giorgio Colli presenti l'impronta di un incontro estatico.

Giorgio Colli nasce a Torino il 16 gennaio 1917 da una famiglia originaria del Canavese. L'aria di casa è caratterizzata dalla

¹ A. MUSSO-COLLI, *Ricordo di Giorgio Colli*, in G. PENZO (a cura di), *Saggi su Nietzsche*, La Morcelliana, Brescia 1980, p. 11.

figura del padre, un imprenditore del giornalismo che, quando la stampa italiana perde ogni autonomia di fronte alla dittatura fascista, si trae in disparte.

L'ambiente scolastico nel quale Colli si inserisce asseconda una formazione libera da qualsiasi condizionamento. Nell'ambiente liceale, il primo anticonformismo è di natura politica, con professori come Leone Ginzburg o come Augusto Monti, che definisce il liceo classico "Massimo D'Azeglio" una fucina di antifascisti. Fra i professori del liceo spicca anche l'imponente figura di Cesare Pavese, il quale per Colli rappresenterà successivamente un fondamentale punto di riferimento all'interno della casa Einaudi. Il primo incontro di Colli con il pensiero di Friedrich Nietzsche si situa proprio negli anni liceali.

La stessa città di Torino segnò una tappa fondamentale nella vita del filosofo tedesco. Prima di precipitare in quel delirio da cui non avrebbe fatto più ritorno (1889), Nietzsche definì il capoluogo piemontese, nel quale viveva in quegli anni, come il solo luogo dove egli era possibile².

L'intento del presente lavoro è condurre uno studio sul tema del dionisiaco in Giorgio Colli. Dal dionisiaco inteso come "pura interiorità", condizione mistica extra-rappresentativa di superamento della scissione tra soggetto e oggetto – teorizzato negli scritti giovanili, affrontati nel primo capitolo – il filosofo giunge a caratterizzare il dionisiaco come *immediatezza* metafisica, o *contatto* metafisico, in *Filosofia dell'espressione* (1969), sua opera capitale. L'immediatezza extra-rappresentativa che fa da presupposto al mondo come *espressione* appare assimilabile all'interiorità extra-fenomenica, in virtù della quale i presocra-

² Nietzsche a Overbeck, 1888, in F. W. NIETZSCHE, *Opere*, ed. it. diretta da G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1974.

tici e Platone formano le proprie dottrine filosofiche: l'interiorità e l'immediatezza si connotano come ambito di una *coincidentia oppositorum* incomprensibile razionalmente.

Nel primo capitolo si indagano gli scritti giovanili – dalla tesi di laurea (1937-1939) ai primi corsi pisani (1948-1950) – nei quali compare la prima accezione di dionisiaco colliano – dionisiaco come “pura interiorità” –, inteso come esperienza mistica che si rende condizione di possibilità sia dell'autentico studio filologico sia delle filosofie presocratica e platonica. L'individualità mistica appare come il luogo proprio della contraddizione, imperscrutabile per la ragione e avvicinabile invece dall'intuizione filologica. La filologia – ne *Il filologo* e in *Nietzsche e la “Geburt”* (1938-1941) – è tratteggiata come misticismo, stato d'animo musicale in cui cade l'opposizione tra soggetto e oggetto, e che solo rende possibile il disvelamento dell'inoggettivabile interiorità che si nasconde dietro al dato storico. La stessa interiorità come sede dell'indistinzione tra soggetto e oggetto è la condizione che permette ai presocratici e a Platone la conoscenza mistica dalla quale scaturiscono le loro dottrine filosofiche, esprimenti quella mediante simboli (*Dionisiaco e apollineo*, 1938-1940, *Filosofi sovrumani*, 1939 e *Phýsis krýptesthai philéi*, 1948).

Il secondo capitolo ricostruisce, accanto alla tortuosa vicenda dell'edizione critica delle opere di Nietzsche³, l'interpretazione colliana del pensiero del filosofo tedesco, suo principale punto di riferimento, basandosi prevalentemente sulle prefazioni realizzate da Colli (1959-1978) a testi nietzschiani, raccolte nel volume *Scritti su Nietzsche* (1980). Il significato proprio della filosofia nietzschiana è per Colli un ritorno a Dioniso

³ G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche*, ETS, Pisa 1992; F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Boringhieri, Torino 2004; A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», 9 (2004), Levante Editori, Bari, pp. 221-271.

e all'orizzonte conoscitivo greco. Nietzsche è colui che riconosce di nuovo l'eteronomia della ragione, il suo esser fondata in altro. Colli guarda al pensatore di Röcken essenzialmente come al filosofo del dionisiaco. Dopo la prima fase schopenhaueriana, in cui il dionisiaco è da Nietzsche concepito come la conoscenza dell'abisso di dolore contrapposta alla gioia e alla bellezza apollinee (in particolare *Nascita della tragedia*, 1872), ne *La gaia scienza* (1882) e, ancor di più in *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), il dionisiaco nietzschiano appare come congiunzione di verità e bellezza, ponendo in luce la sua vicinanza alla concezione greca.

In *Filosofia dell'espressione* (1969) – e nelle altre opere della maturità, alle quali è dedicato il capitolo terzo – il dionisiaco entra nell'impianto metafisico colliano connotandosi come l'"immediatezza" alla quale il mondo come espressione, dunque risolto in una serie di nessi conoscitivi, rimanda mediante la memoria. Tale immediatezza è contraddistinta, oltre che dall'indistinzione di soggetto e oggetto, da una misteriosa commistione di "gioco" e "violenza", rispettivamente radici delle categorie modali di contingenza e necessità. Scisse nella logica tramite il principio di esclusione, sarà proprio in virtù della stessa necessità che si riaffermerà la commistione di "gioco-violenza" sotto forma del confluire del necessario nel contingente. Il culmine del procedere del necessario nella logica corrisponde cioè alla dissoluzione dell'oggetto necessario. Questo rovesciamento del necessario nel contingente dimostra che la logica è eterofondata, evidenzia la dipendenza del *logos* dall'indistinto fondo dionisiaco: ogni cosa è e non è.

Il dionisiaco diviene dunque il presupposto e il culmine della nostra ragione, del mondo come espressione e della nostra soggettività empirica. All'interno dell'orizzonte di queste considerazioni si può comprendere la teoria della nascita della filosofia

dall'esperienza mistico-culturale in Grecia (*La nascita della filosofia*, 1975).

Nell'ultimo Colli (*La sapienza greca*, 1977-1979, all'analisi della quale è dedicato il quarto capitolo) Dioniso viene caratterizzato come il dio che sta alla base di ogni esperienza mistica in ambito greco, e dunque come la cifra archetipica della sapienza. Nella sua ultima opera, Colli risale alle spalle del fenomeno della sapienza greca. Il culto apollineo appare derivato dal più antico culto dionisiaco. Inoltre, partendo dall'analisi degli antichi riti orgiastici e delle esperienze mistiche eleusine, il pensatore pone in luce il retaggio della conoscenza mistica a essi relativa all'interno delle filosofie presocratiche e platonica. Viene confermata quindi la preponderanza della figura di Dioniso in ambito greco, e la dipendenza delle teorie razionali e filosofiche dal misticismo. La *coincidentia oppositorum*, esperita dai presocratici e da Platone, della quale Colli parlava nei testi giovanili, diviene storicamente connotata come estasi, stato allucinatorio, visione mistica in cui l'individuo si identifica con il dio.

Stamen 2020

I

DIONISIACO COME PURA INTERIORITÀ

Le opere degli ultimi anni Trenta e degli anni Quaranta

1. *Vita e pensiero tra gli ultimi anni Trenta e i primi anni Quaranta*

Nel 1937 Giorgio Colli ha vent'anni ed è al secondo anno di studi in Giurisprudenza all'Università di Torino. Già prima della fine del liceo ha letto tutti i dialoghi di Platone. Durante gli anni universitari ha inoltre studiato autonomamente il tedesco, in vista della necessità di leggere i filosofi che più gli interessano in lingua originale, e, assecondando la propria passione per la filosofia, ora desidera impegnarsi in un lavoro di tesi in Filosofia del Diritto, presso la cattedra del Professor Gioele Solari. A quest'anno risale il primo piano-sommario per la realizzazione della sua tesi di laurea¹: vuole indagare il lato politico del pensiero platonico, convinto del fatto che tutta la filosofia platonica è in fondo una politica. Il piano-sommario suddivide la vita e il pensiero platonici in varie fasi: il percorso del filosofo si chiude con la rinuncia totale all'idealità in politica. Questo piano rispecchia piuttosto fedelmente l'organizzazione del testo che costituirà la seconda parte della tesi di laurea, *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*.

A partire dall'autunno del 1937, terminato questo primo testo, Colli amplia i propri interessi, per volgersi non più solo a Platone e al suo legame con i Presocratici, ma anche a Nietzsche, Schopenhauer e le *Upanishad*. Tra la fine del 1937 e l'inizio del 1938 legge *La nascita della tragedia* di Friedrich

¹ G. COLLI, *Platone politico*, Adelphi, Milano 2007², a cura di E. COLLI, in *Appendice*, pp. 131-132.

Nietzsche². Nasce così un secondo piano-sommario, che a sua volta farà da guida a quella che diverrà la prima parte della tesi di laurea, stesa tra marzo e maggio del 1939, *Filosofi sovrumani*. In questo secondo piano-sommario, elaborato a partire dal 1938, tra i vari punti da studiare e ampliare nel successivo testo, Colli annota brevemente:

Lato mistico e lato politico nei Presocratici. Contraddizioni nelle dottrine presocratiche che si spiegano con il contrasto tra pura interiorità che li spinge al misticismo ed impulso ad esprimersi politicamente che fa loro creare i loro sistemi filosofici, li fa capi di scuole filosofiche e di sette religiose, educatori e comandanti politici. Parallelo di questa duplicità filosofica nella contrapposizione tra apollineo e dionisiaco posta da Nietzsche nello studio dell'arte greca³.

Ecco quindi una prima connessione del lato mistico dei pensatori presocratici con il dionisiaco concepito da Nietzsche.

Nel frattempo, a partire dal 1938, Colli si impegna in altri brevi lavori sui temi della filologia, del rapporto tra apollineo e dionisiaco, su *La nascita della tragedia* di Nietzsche e sui Presocratici. Questi scritti saranno poi riuniti nel progetto, mai compiutamente realizzato, di un'opera di ampio respiro sulla grecità, dal titolo *Ellenismo e oltre*.

Nel giugno del 1939 Colli rivede e corregge il testo di *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, scritto due anni prima, e, oltre a riscriverne l'inizio adattandolo con un passo di rac-

² La prima traduzione italiana esce nel 1907, patrocinata da Benedetto Croce, con il titolo *Le origini della tragedia ovvero Ellenismo e pessimismo* (traduzione di Mario Corsi e Attilio Rinieri), Laterza, Bari, preceduta di qualche anno da quella francese (*L'Origine de la tragédie ou Hellenisme et pessimisme*), pubblicata nel 1901 per opera di Jean Marnolt e Jacques Morland, presso la casa parigina Mercure de France.

³ G. COLLI, *Platone politico*, cit., p. 133.

cordo a *Filosofi sovrumani*, vi integra delle riflessioni sviluppate in un suo testo scritto tra 1936 e 1937, *L'idea di giustizia per i pitagorici*, rimasto tuttora inedito.

L'11 luglio Giorgio Colli discute la propria tesi di laurea, dal titolo *Politicità ellenica e Platone*, composta nell'ordine da: *Filosofi sovrumani*, *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, e un'altra sezione conclusiva dal titolo *Il problema della cronologia platonica. Lo sviluppo del pensiero politico di Platone* esce inoltre nello stesso anno come articolo sulla «Nuova rivista storica», diretta da Corrado Barbagallo per la Società anonima editrice Dante Alighieri.

Gli interessi giovanili di Giorgio Colli definiscono già in maniera netta l'orizzonte teoretico complessivo all'interno del quale egli si muoverà per tutta la vita. Oltre alla tesi di laurea, centrale in questo primo periodo colliano è il progetto a cui si è accennato in precedenza, *Ellenismo e oltre. Dell'amore per i greci* (ovvero *Del misticismo luminoso*). Di tale opera, mai realizzata organicamente come previsto, restano svariati piani tra le carte di Colli. Il più completo ed esauriente è il piano 4, del 1940: introdotto da un esergo nietzschiano, «*Ach! Meine Freunde, wir müssen auch die Griechen überwinden!*»⁴, comprende e articola in sé lavori composti in precedenza e lavori fino ad allora semplicemente progettati.

Ne riporto la struttura:

⁴ F. W. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritsch, Leipzig 1887, capitolo VII, aforisma 340.

Parti:

1. Filologia non più morta: α) Il filologo, β) Nietzsche e la “Geburt”, γ) Dionisiaco e Apollineo
2. (Ricerca di un sistema) + Tentativi sistematici: α) Gnoseologia, β) Metafisica, γ) Estetica
3. I lontani Greci: α) Parmenide venerabile, β) Empedocle tragico, γ) Eraclito oscuro, δ) Platone divino, ε) La caduta dello spirito dionisiaco
4. Ricercando altre anime: α) I mistici, β) Gli uomini del Rinascimento, γ) I romantici, δ) I grandi filosofi, ε) I piccoli filosofi⁵.

Alla prima parte del piano Colli si riferisce anche col nome di *Einleitung* di *Ellenismo e oltre*: comprende un primo e un terzo capitolo già composti all’epoca del piano, e il secondo, su Nietzsche e la *Geburt*, ancora da comporre. Della parte seconda sono rimasti appunti che confluiranno nell’opera *Physis kryptesthai philei* (1948) e faranno da base per la successiva *Filosofia dell’espressione* (1969). La terza parte del piano è costituita da *Filosofi sovrumani* e da scritti di approfondimento successivi tuttora inediti, ma che andranno a ispirare la seconda e la terza parte del *Physis*. Della parte quarta sono rimasti appunti: l’intento colliano di trattare i personaggi della modernità si realizzerà in gran parte attraverso le collane editoriali che egli avrà successivamente occasione di dirigere⁶.

⁵ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010, a cura di E. COLLI, in Appendice, p. 224.

⁶ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Erga Edizioni, Genova 1999, in Appendice, pp. 130-131.

2. Lo sviluppo del pensiero politico di Platone e Il filologo: *l'individualità, il mistico, la filologia.*

All'interno de *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone* non compare direttamente problematizzata la questione del dionisiaco, ma a mio avviso alcuni snodi concettuali del testo, mettendo a fuoco i temi dell'individualità, del misticismo e della superiore unità degli opposti, possono anticipare la successiva caratterizzazione del dionisiaco nel pensiero del giovane Colli. L'opera è stata pubblicata una seconda volta a cura del figlio Enrico nel 2007, col titolo *Platone politico*.

La teoria politica platonica – argomenta Colli – conobbe un punto di svolta quando Platone entrò in contatto con i Pitagorici: probabilmente nel 390 a. C. il filosofo giunse in Italia e iniziò un rapporto di amicizia con Archita, re-filosofo stratega di Taranto e capo di quella lega di città della Magna Grecia che conservava nella pratica gli ideali pitagorici. Nel pensiero del filosofo ateniese si stava sempre più affermando l'idea che il vero politico dovesse essere filosofo, e viceversa. Questo ideale gli appariva realizzabile grazie al metodo educativo pitagorico, fondato essenzialmente sulla musica, l'espressione sensibile di quell'armonia degli opposti rappresentata metafisicamente dal numero. La musica è in grado di unificare parti diverse dell'anima conferendo l'armonia all'essere umano, così come il numero unifica in sé elementi opposti, pari e dispari, limitato e illimitato.

Alla base di questa teoria pitagorica, una concezione dualistica del cosmo e dell'uomo, che necessitano di una superiore unione e armonia. Influenzato da queste teorie, Platone si emancipò dalla intellettualistica concezione socratica dell'uomo unitario, la cui volontà era direttamente inserita nell'attività conoscitiva, quindi mai in conflitto con essa. Al contrario, nella dottrina pitagorica si afferma l'opposizione nell'uomo tra lato

volontario-affettivo e lato conoscitivo, che rende necessaria l'azione unificante della musica. La musica viene in questo modo concepita come metodo per ottenere la *coincidentia oppositorum*. Capo politico del mondo, *arché*, principio filosofico-politico cosmico presso i Pitagorici è la Giustizia, definita come un numero *isàkis ísos*, ugualmente uguale: dietro questa espressione matematica e razionale, afferma Colli, «sta un sentimento mistico, difficile per noi a intuirsi»⁷.

Una funzione simile all'educazione musicale presso i Pitagorici è svolta nel pensiero platonico dall'*éros*. Anche l'*éros* congiunge, unifica, fonda ed educa la comunità. Ponte tra il reale e l'ideale, è l'impulso che fa giungere l'individuo all'ideale e che trova la sua realizzazione attraverso la comunità. «L'amore [...] si sviluppa nell'individuo ed è appunto l'attività che porta alla sua piena manifestazione l'individualità nel suo aspetto universale»⁸. Grazie all'*éros* il singolo può «immortalare la sua individualità attraverso la vita nella comunità ed attraverso l'azione e la creazione nella comunità»⁹. Fondando creativamente la comunità, l'*éros* è ciò che appropria l'individuo a se stesso, rendendolo cosciente del suo compito nell'universo. Quindi non vi è vera individualità se non in costante comunicazione con la comunità, un individuo appare realmente tale solo se vive all'interno di una comunità nutrita da amorevole coesione.

Il testo *Il filologo* corrisponde al primo capitolo dell'*Einleitung* di *Ellenismo e oltre*, progetto a cui – come precisato in precedenza – Giorgio Colli inizia a dedicarsi in seguito alla stesura dello scritto su Platone. In questi anni la riflessione sul dionisiaco e sull'apollineo si fa centrale, tanto che l'ultimo capitolo

⁷ G. COLLI, *Platone politico*, cit., p. 59.

⁸ Ivi, p. 87.

⁹ *Ibidem*.

dell'*Einleitung* prende il titolo proprio dalla trattazione di questo problema.

Ne *Il filologo* troviamo delle indicazioni di metodo per avvicinare i classici, i cui dati storici sono da considerare come espressioni dalle quali traspare l'interiorità primitiva, non comprensibile mediante la ragione, ma in base a un'intuizione mistica. In queste suggestive pagine, la filologia viene caratterizzata come immediata attività interiore, grazie a cui soltanto si può giungere alla più vera realtà, costituita da ciò che è più intimo e segreto. La filologia vede la vita come una grande espressione e la studia per scoprire ciò che sta dietro a essa. Le grandi individualità che prendono il nome di filologi «vogliono decifrare il “discorso della vita”, scoprire la realtà attraverso le parole, della natura e soprattutto degli altri uomini»¹⁰.

Lo scopo perseguito dal filologo è la scoperta delle grandiose individualità del passato. Diversamente dallo scienziato, che si arresta di fronte alla stasi e alla chiarezza proprie del concetto, il filologo apprezza il razionale solo per scoprire il concreto che gli sta dietro.

La filologia è così essenzialmente misticismo, [...] è la ricerca della vera chiarezza, della luminosità greca, che passa attraverso tutta la razionalità e la trova ancora troppo oscura, come la fredda luce lunare – essa vuole una luce che sia calda, vitale¹¹.

Il *lógos* è al contempo principio metafisico soggiacente all'apparenza fenomenica, e discorso su questo principio, sua

¹⁰ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 31.

¹¹ Ivi, pp. 32-33.

emanazione diretta e vitale. In base alla bivalenza di questa parola, la filologia può ergersi a più alta modalità conoscitiva del reale¹².

In questa trattazione giovanile Colli si mostra debitore nei confronti del Nietzsche dei primi corsi basileesi, e in particolare della visione esposta nella prolusione tenuta nel 1869 sul tema *Omero e la filologia classica*. In questo testo il filosofo tedesco caratterizza la filologia come un esercizio di scavo, finalizzato a giungere alla pulsione vitale che articola il vivente, a ciò che spinge la vita incessantemente all'espressione e alla parola, ma che sfugge sempre di nuovo alla presa teoretica¹³.

Il senso ultimo della filologia nietzschiana, ripresa dal giovane Colli, «risiede in ciò che si può definire il passaggio filosofico da una “filologia ristretta” a una “filologia generale”. Sol tanto a patto di questa estensione, il momento conoscitivo implicito nella prassi filologica non assume un dominio astratto sulla vita»¹⁴.

Colli in queste pagine instaura un'interessante opposizione tra la ragione e la verità dell'individualità. Quest'ultima appare come il luogo proprio della contraddizione, è allo stesso tempo massimamente generica e massimamente individuale: la ragione non può che dare delle approssimazioni a questi suoi due opposti requisiti, cedendo il passo alla ben più idonea intuizione filologica.

¹² S. BUSELLATO, *L'Einleitung del giovane Colli*, in A. TONELLI (a cura di), *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli*, Agorà & Co., Sarzana 2014, pp. 92-93.

¹³ F. W. NIETZSCHE, *Appunti filosofici 1867-1869 – Omero e la filologia classica*, a cura di G. CAMPIONI e F. GERRATANA, Adelphi, Milano 1993.

¹⁴ M. CARASSAI, *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*, <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/ARTICOLO_-CARASSAI.pdf>, aprile 2015, p. 11.

Torna così il tema della *coincidentia oppositorum*, già incontrato nel *Platone politico* a proposito della dottrina pitagorica. Il filologo, in quanto mistico, è in grado di cogliere la coincidenza degli opposti come cifra dell'individualità in base alla propria intuizione. È imprescindibile il riferimento a un'altra distinzione fondamentale, quella tra "intimità" ed "espressione", chiamate rispettivamente momento musicale e momento matematico – torna la distinzione musica/matematica cara ai Pitagorici. Il momento musicale fonda in un certo senso il momento matematico, lo rende possibile, lo occasiona; il matematico dipende quindi dal musicale. Nello stato d'animo musicale cade l'opposizione tra soggetto e oggetto: è questa, spiega efficacemente Colli, l'unica condizione per cogliere la verità delle cose¹⁵.

Colli dà rispettivamente i nomi di "intimità" ed "espressione" alle schopenhaueriane volontà e rappresentazione. Egli interpreta Schopenhauer non in base alla divaricazione tra noumeno e fenomeno, ma alla loro connessione costitutiva. Partendo da questa lettura, indubbiamente influenzata dall'interpretazione del suo maestro Piero Martinetti, è comprensibile il riferimento in queste pagine alla dottrina di Giovanni Pico della Mirandola, che concepisce la vita dell'universo come una tendenza delle singole creature a ricongiungersi con l'Uno, per cui non vi è iato tra universale e particolare, noumeno e fenomeno. In questo sforzo di ricongiunzione, l'individualità delle creature non viene svalutata, ma piuttosto potenziata. Il rapporto tra particolare e universale si rispecchia nella bellezza, nell'armonia intesa come *concordia discors*. Nel testo Giorgio Colli tratteggia Pico come il vero filologo, il cui metodo intuitivo-artistico, fondato sul bello e sull'amore, è l'opposto della

¹⁵ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 43.

filologia dell'umanesimo letterario. È un metodo che si caratterizza come atto creativo, che persegue la conoscenza dell'individualità, e che consiste nell'unità di filosofia e poesia. In base alla filosofia dell'Uno di Pico della Mirandola, a cui Eugenio Garin nel 1937 aveva dedicato un imprescindibile testo¹⁶, è possibile comprendere l'attitudine propria del filologo così come concepita da Colli. Il filologo, in quanto mistico, avverte in sé la *coincidentia oppositorum*, che si manifesta come stato d'animo musicale in cui cade la distinzione tra soggetto e oggetto e che consente la vera conoscenza dell'individualità: in questo modo, l'individualità del filologo, sgombrato il campo da ogni residuo di scientismo, può entrare in contatto con un'altra grande individualità. Questo contatto fra le due individualità, questa costellazione, rende possibile “una filologia non più morta”.

Dunque la filologia al centro della riflessione del primo Colli, in quanto “amore dell'espressione” – e nel proseguimento del lavoro si potrà comprendere pienamente la continuità tra questa dottrina giovanile e il più maturo pensiero dell'autore –, «dischiude uno spazio di contestazione del privilegio del *logos*, inteso come luogo veritativo autonomo e compiuto [...], in cui l'economia del sapere si esercita senza perdite»¹⁷.

3. *Un dialogo con Nietzsche sul tema del dionisiaco: Nietzsche e la “Geburt”*

Il testo *Nietzsche e la “Geburt”*, secondo capitolo dell'*Einleitung*, offre una fondamentale caratterizzazione del dionisiaco nel primo Colli tramite il confronto con la teoria nietzschiana.

¹⁶ Si tratta di E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937, a cui Giorgio Colli fa riferimento nelle note del testo.

¹⁷ M. CARASSAI, *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*, visionabile in http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/ARTICOLO_CARASSAI.pdf, aprile 2015, p. 12

Il dialogo con Nietzsche si articola all'interno di uno schema che in sostanza non verrà più abbandonato da Colli, anche se la progressiva conoscenza dei testi del filosofo tedesco lo indurrà a mutare e riformulare singole parti del quadro. «I due sostegni fondamentali – e concomitanti – dello schema di Colli sono la relazione di Nietzsche con la civiltà greca inaugurata con la *Nascita della tragedia* (e il rilievo preponderante assegnato al concetto di dionisiaco, che qui è visto addirittura come “la formula della sua vita”) e l'ineludibile rapporto con la filosofia di Schopenhauer»¹⁸.

L'esordio del testo ricorda al lettore la reazione di Wilamowitz e del mondo accademico dell'epoca all'uscita della nietzschiana *Geburt der Tragödie* (1872). “Zukunftsphilologie”, parodiava e scherniva il giovane Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, compagno di studi di Nietzsche a Pforta e suo feroce avversario, fautore di una concezione della filologia estremamente distante da quella nietzschiana, basata su un astratto eruditismo, su infinite emendazioni e restaurazioni di tutti i possibili testi dell'antichità greca. Al contrario, il testo del giovane Nietzsche fu ben presto tacciato di diletterismo dal pomposo mondo accademico di allora, a causa della mancanza di note. «La cultura contemporanea è incatenata dalla nota, dall'apparato critico – non si entra senza questo lasciapassare nel santuario della scienza. Nietzsche giunse alla sua opera con lavoro filologico eccezionale, questo è fin troppo facilmente dimenticato, e credette inutile di occupare i nove decimi delle sue pagine di riferimenti pedanteschi [...]. La nota è lo strumento tipico della pigrizia e dell'ipocrisia spirituale moderna»¹⁹.

¹⁸ S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, in M. C. FORNARI (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, p. 52.

¹⁹ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 56.

In questo modo Giorgio Colli difende la validità dell'entusiastico ditirambo giovanile del suo amato Nietzsche, che ha il merito di esser giunto molto vicino al segreto degli Elleni, senza dubbio molto più di Wilamowitz.

Il Nietzsche della *Geburt* è un vero filologo, in grado di cogliere la realtà dell'individualità – prosegue l'autore. Nella *Geburt*, al dionisiaco tocca indubbiamente una dignità superiore che all'apollineo: è questo il valore eterno dell'opera, dovuto al suo esser nata da una profondissima vita interiore, che ha permesso a Nietzsche di giungere vicino all'essenza della greicità.

Tuttavia, svariati sono anche i limiti del filosofo tedesco nella trattazione del dionisiaco e dell'apollineo a parere di Giorgio Colli. Innanzitutto, nella *Geburt* non è tematizzato nessun rapporto organico tra apollineo e dionisiaco. La verità (Dioniso) è contrapposta alla bellezza (Apollo), quando invece nelle massime espressioni greche verità e bellezza sono congiunte, come nell'essere perfetto di Parmenide, nello *Sphairos* felice di Empedocle, nell'acqua generatrice di Talete, e ancora nell'idea bella di Platone. Nietzsche concepì la verità e la bellezza come le massime antitesi possibili a causa di un fraintendimento della filosofia di Schopenhauer. Per quest'ultimo, il mondo della volontà e quello della rappresentazione erano sì antitetici, ma uniti strettamente insieme a formare la realtà complessiva delle cose, vi era un rapporto indissolubile tra loro, dato che il secondo era l'oggettivazione del primo. Per Nietzsche invece, analizza Colli, esiste un dualismo tra i mondi, per cui la creazione più bella è la meno vera, e viceversa. «Si radica così in lui la convinzione che la verità e la bellezza siano le massime antitesi possibili»²⁰. La tragedia rappresenta una sorta di termine

²⁰ G. AUTERI, *Nietzsche e la questione della Geburt. Un inedito di Giorgio Colli sulla filologia*, in G. RACITI, G. AUTERI, P. MANGANARO, *Saggi su Colli, Spinoza e Derrida*, C.U.E.C.M., Catania 1999, p. 51.

medio tra bellezza apollinea e verità dionisiaca, non corrisponde né al massimo grado di verità, riservato al dionisiaco originario, né al sommo grado di bellezza – quindi al minimo grado di verità – propri dell'arte di Omero e della scultura classica. La tragedia consiste semplicemente nel punto di contatto tra i due mondi, ciascuno dei quali rinuncia alla propria massima potenza pur di incontrare l'altro. Ne risulta che la tragedia ha in sé nient'altro che una parte di verità e di bellezza.

Secondo Colli il vertice della massima creazione umana, capace di congiungere i gradi sommi di verità e di bellezza, dionisiaco e apollineo, è rappresentato dalla poesia filosofica dei Presocratici e di Platone, o dalla musica pura di Beethoven. È da intendere come congiunzione di bellezza e verità anche il concetto colliano di “vita”, il cui significato è quello di una volontà già intrisa di rappresentazioni, un passaggio reciproco tra volontà e rappresentazione. Si tratta di un'interpretazione della dottrina schopenhaueriana influenzata – come visto in precedenza e come si tornerà ad analizzare poco più avanti –, da Piero Martinetti, che Colli frequentò privatamente negli ultimi anni della sua vita, e che divenne per lui un modello di indipendenza morale e culturale, data la sua opposizione al fascismo, oltre che un punto di riferimento filosofico. Egli, interpretando Schopenhauer, aveva posto l'accento su una volontà tolta dal suo isolamento metafisico, che diveniva la chiave ermeneutica della totalità delle relazioni tra i fenomeni. “Vita” diventa così per Colli la vitalità della cultura, ossia «la capacità di esprimere in forme, in individui la produttività di un fondo comune a tutti gli uomini, e virtualmente inesauribile, capace di forme espressive sempre nuove»²¹.

Nella *Geburt*, continua il filosofo italiano, Nietzsche è ancora radicalmente influenzato da Wagner e da Schopenhauer,

²¹ S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, cit., p. 56.

troppo moderni per essere in grado di interpretare la greicità. Il pessimismo schopenhaueriano niente ha a che vedere con la più pessimistica delle concezioni filosofiche greche del VI secolo a. C., la dottrina di Anassimandro. Il pessimismo di Anassimandro conduce all'annullamento di tutte le cose particolari in virtù di un principio positivo, l'*ápeiron*, nella cui natura positiva si redime il male delle cose terrene transeunti; per Schopenhauer, al contrario, l'essenza metafisica del mondo, la volontà, è qualcosa di cattivo e di doloroso, per cui l'unica redenzione possibile non assume i tratti di una reintegrazione, come voleva Anassimandro, ma di una cessazione di realtà, *nirvana*. Interessante notare come i due problemi "moderni" qui denunciati dallo sguardo ellenico di Colli, quello di una verità antitetica alla bellezza e di un pessimismo inteso come astratta evasione dalla realtà siano intimamente connessi.

Altro problema del dionisiaco nietzschiano è senza dubbio il suo carattere esclusivamente collettivo. La suprema esperienza dionisiaca per Colli può essere sentita solo dal grande individuo in una condizione extra-fenomenica. Più acuto di Nietzsche a questo proposito è Schopenhauer, che attribuisce il sentimento del sublime a pochissimi uomini eccezionali, tuttavia – come sarà esposto più avanti – non rompe il vincolo dell'individualità rappresentativa. Il dionisiaco storico e collettivo – sostiene Colli – è altro dal dionisiaco esperito da Friedrich Nietzsche in quanto individuo, in virtù del quale egli riesce a penetrare nel segreto dell'anima greca, un dionisiaco inteso come «un nasco-stissimo sentimento»²², il «raggiungimento di una gioia e di un dolore supremi»²³. Pur caratterizzandosi come una sovrumana e dionisiaca grande individualità, Nietzsche ha trascurato proprio il fenomeno dionisiaco individuale in Grecia, ha concesso erroneamente a tutte le baccanti di aver toccato le stesse vette,

²² G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 67.

²³ *Ibidem*.

non ha distinto l'esaltazione orgiastica dalla creazione tragica, assimilando «chi sente semplicemente senza giungere a un'espressione determinata, e chi invece è trascinato alla creazione dal suo stesso sentimento»²⁴.

In terzo luogo, Nietzsche parla dell'ebbrezza orgiastica come di un misto di gioia e dolore, mentre per Colli questa, presso i Greci, si caratterizzava semplicemente come una gioia suprema, dovuta alla liberazione da ogni vincolo particolaristico e terreno – concezione la cui eco risuonerà nella dottrina anassimandrea.

Le pagine conclusive di *Nietzsche e la "Geburt"* sono dedicate alla considerazione del cammino filosofico di Nietzsche. Colli lo suddivide sinteticamente in tre fasi, ponendo al centro della propria analisi il rapporto che di volta in volta Nietzsche instaura con il pensiero dei Presocratici: la prima è quella della *Geburt*, in cui il filosofo tedesco presenta i Presocratici come privi del loro fondamentale aspetto di creatori artistici, e interpreta piuttosto le loro dottrine come sgorgate da un impulso scientifico, per cui considera Democrito il migliore tra loro. La seconda fase è quella scientifico-illuministica, in cui, disgustato di tutto ciò che è "umano troppo umano", Nietzsche rigetta arte, metafisica, religione, quindi anche i Greci. Successivamente, nella sua terza fase, riemerso dal bagno gelato nel razionalismo, ai tempi dello *Zarathustra*, volge di nuovo lo sguardo al proprio periodo giovanile, e – approfondendo la speculazione che lo aveva portato alle analisi presentate nei corsi basileesi di poco precedenti e contemporanei alla *Geburt* – salva dal naufragio due grandi Presocratici, Eraclito ed Empedocle.

Ai massimi tra i Presocratici egli doveva giungere per ineluttabile necessità, liberato e purificato del tutto dalle contingenze e dall'am-

²⁴ *Ibidem.*

biente, perché essi costituivano la più vera incarnazione del più profondo dionisiaco, una volta che egli li seppe scoprire come artisti, filosofi e scienziati ad un tempo, molto più vicini a se stesso dei tragici²⁵.

Si può notare quindi come in questo breve testo Giorgio Colli caratterizzi la propria concezione di dionisiaco grazie al fruttuoso confronto con Nietzsche. Il dionisiaco del giovane Colli appare in queste pagine come un sentimento riservato a poche personalità d'eccezione, un nascostissimo e profondo sentire individuale, che è vissuto nel massimo grado della gioia e del dolore da coloro i quali saranno poi in grado di esprimere creativamente il loro sovrumano sentire, poiché l'impulso apollineo è inscindibile dal dionisiaco stesso.

4. *La «vissutezza» e il bisogno di esprimerla: Dionisiaco e apollineo*

Nel testo che avrebbe dovuto seguire *Nietzsche e la "Geburt"* all'interno di *Ellenismo e oltre*, Giorgio Colli espone la propria teoria sulla genesi del fenomeno dionisiaco in Grecia, partendo dalla caratterizzazione dell'apollineo e della concezione di vita a esso connessa, diffusa in età omerica, per poi passare alla nascita di una prima forma di dionisiaco presso i poeti lirici del VII-VI secolo a. C., quindi al dionisiaco collettivo, e infine al dionisiaco individuale, di interesse capitale per Colli.

Nel VI secolo a. C. i pensatori presocratici, viventi il dionisiaco nella loro individualità, recuperano l'apollineo in un modo del tutto peculiare. Ancora una volta, dionisiaco e apollineo appaiono intimamente connessi.

²⁵ Ivi, p. 70.

Le prime riflessioni contenute in *Dionisiaco e apollineo*, terzo e ultimo capitolo dell'*Einleitung*, sono dedicate a Schopenhauer. Ciò che di immortale troviamo nella sua filosofia, scrive Colli, è aver assunto la contrapposizione tra fenomeno e noumeno concedendo all'uomo di accedere a entrambi questi termini: nel nostro intelletto e nella nostra ragione possediamo la rappresentazione, nel nostro cuore la cosa in sé del mondo, la volontà. Facendo propria la distinzione schopenhaueriana, Colli precisa che nel testo, anziché parlare di volontà e rappresentazione, parlerà di interiorità ed espressione, facendo uso di una terminologia metafisica. Interiorità ed espressione possono anche venir sostituiti da "dionisiaco" e "apollineo". Nel corso della ricerca, prosegue l'autore, verrà esposto un aspetto apollineo del dionisiaco e un aspetto dionisiaco dell'apollineo, «perché nel segreto più riposto della vita cadono e svaniscono tutte le distinzioni»²⁶.

L'apollineo dipende dal dionisiaco, in quanto sua espressione: ogni espressione ha dietro di sé un'interiorità, che essa appunto esprime. L'apollineo è in un certo senso il politico:

Attività politica per il Greco non è semplicemente occuparsi in modo diretto degli affari dello Stato, ma significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella *pólis* della propria personalità. Politico è così ogni cittadino libero che in un modo o nell'altro ha una sua funzione nella vita della *pólis*; anche quando sorgerà lo spirito dionisiaco con i poeti tragici e i filosofi, essi non potranno mai spogliarsi di questo connaturato abito apollineo e politico e più di tutti influiranno sulla formazione della spiritualità della *pólis*, in veste di educatori della gioventù. Politiche diventano quindi tutte le attività spirituali dell'uomo, anche l'arte, la religione, la filosofia: non è concepibile nel mondo greco un religioso che dalla sua vita interiore sia condotto all'ascetismo, in modo da abbandonare completamente ogni convivenza con altri o comunque qualsiasi

²⁶ Ivi, p. 78.

forma di espressione, come pure non esistono poeti che scrivano i loro versi per la posterità, senza curarsi di influire sulla *pólis* o tutt'al più sui contemporanei²⁷.

Risulta difficile per un moderno comprendere il senso della politica presso i Greci – spiega Colli – perché lo Stato attuale è infinitamente diverso dalla *pólis* greca, e la personalità politica è ora sin troppo distinta da quella morale. L'importanza data dai Greci al sistema della *pólis* li portava persino a svalutare la famiglia e il diritto privato in virtù della comunità, comportamenti assai rari tra noi occidentali moderni.

L'individuo apollineo è posseduto dallo *phthónos*, una misurata e limitata forma di odio, gelosia, invidia, dovuta alla voglia di affermare la propria personalità: è ciò che lega l'individuo al fenomeno, un sentimento connesso alla schopenhaueriana rappresentazione. La *pólis* nasce in seguito a un momento di generale repressione dello *phthónos* reciproco dei futuri concittadini, al fine di dirigere insieme il loro comune odio verso un'altra città. L'individuo apollineo non è totalmente privo di interiorità – ammettere ciò contravverrebbe al principio sopra esposto in base al quale ogni espressione si rifà a una interiorità – piuttosto l'individuo apollineo è prevalentemente risolto nella rappresentazione fenomenica. Questi sono i tratti dell'eroe omerico. Achille non avverte la propria crudeltà come tale, piuttosto gli è totalmente ignota l'interiorità del nemico vinto, egli porta avanti le proprie innumerevoli battaglie per poterne gustare il risultato sanguinoso da un punto di vista estetico, come visione pura, spettacolo bello: nelle lotte degli eroi il mondo viene ridotto in rappresentazioni sempre nuove. Legge suprema della rappresentazione è *Anánke*, la necessità. Questa particolare concezione della vita si può ritrovare anche nella scultura greca antica: non bisogna cercare l'anima delle statue

²⁷ Ivi, pp. 81-82.

degli efebi o delle Afroditi, poiché la loro bellezza consiste nell'essere rappresentazione fenomenica che non lascia spazio all'inesprimibile. Al contrario,

la scultura moderna tanto è più grande quanto più è dionisiaca, vuole cioè esprimere un'interiorità sovrumana: i *Prigioni* di Michelangelo sono una lotta contro la rappresentazione come tale, ed un tentativo di raggiungere la libertà interiore, scrollando per sempre il dominio dell'*Anánke*. [...] Michelangelo lasciò dei tronconi di marmo incompleti, affinché non si potesse vedere fisicamente la forma (che era invece il vero scopo dei Greci), e si guardasse invece con l'anima la forma più intima, che non aveva più contorni limitati ed era sentimento soltanto²⁸.

Questa breve digressione sulla scultura michelangiotesca ha il fine di introdurre con una rapida pennellata il tema del dionisiaco nel bel mezzo della trattazione dell'apollineo. Esso ci appare come il sentimento di un'interiorità sovrumana in lotta contro la rappresentazione e la necessità, connesso con l'informe e l'illimitato. In ambito greco, è il VII secolo a. C. che vede l'emergere di una differente concezione della vita, specificamente dionisiaca.

Teognide assume i tratti del poeta dionisiaco: i suoi versi dedicati a Cirno sono intessuti di una grandiosa lotta contro la necessità e addirittura attribuiscono all'amato il potere di volare. «Io ti ho dato le ali per volare sopra il mare infinito e per sollevarti facilmente sopra la terra tutta»²⁹: la poesia teognidea è in grado di far volare l'amato poiché l'interiorità del poeta rompe il vincolo della necessità e valica i confini del tempo, conferendo a Cirno fama eterna.

²⁸ Ivi, p. 86.

²⁹ *Corpus Theognideum* 237-238.

Questo primo fenomeno dionisiaco è un sentimento che si slancia all'infinito, antitetico alla rappresentazione, insoffe-
rente ai vincoli della necessità. La prima intimità dionisiaca,
manifestata nei versi di Teognide e di Archiloco, può venir in-
dicata con il termine *thymós*. Essa, spiega Colli, prelude a un
dionisiaco collettivo, e infine al dionisiaco individuale dei
grandi Presocratici. Nella forma collettiva di dionisiaco rien-
trano non soltanto l'ebbrezza orgiastica, ma anche il proliferare
dei misteri, i vari ditirambi satireschi e funebri, le comunità
ascetiche dell'orfismo collegate più tardi con quelle pitagoriche.
L'insofferenza al necessario si manifesta in queste forme di dion-
isiaco collettivo come volontà di fuga dal determinato, nel
caso dei riti orgiastici come rottura del principio di individua-
zione, nei riti iniziatici come speranza di evasione in un mondo
ultraterreno.

Nella Grecia del VI secolo a. C. ha luogo il passaggio dal dion-
isiaco collettivo al dionisiaco individuale. All'interno del clima
di pessimismo tragico e religioso delle orge e dei misteri emerge
la grande individualità dionisiaca, la quale non si accontenta
più di una liberazione dai vincoli delle passioni soltanto transi-
toria, e vuole superare la vita con le sue angoscianti contraddi-
zioni. Essa, pur continuando a vivere in mezzo ai suoi simili, si
sente profondamente sola, in preda a un continuo tormento.
Vorrebbe innalzarsi al di sopra della comunità e allora, se-
guendo un moto centripeto, si dirige verso la propria interiori-
tà. Quando la sua anima si identifica con il mondo, anziché
staccarsi dalla vita e dal dolore, maledicendo l'esistenza sin-
gola, il nascere e il morire, sente in sé una forza che la porta ad
affermare la vita con tutte le sue gioie e i suoi dolori. È questa
la suprema conoscenza a cui giunge l'interiorità dionisiaca. «È
proprio questa personalità la creatrice della conoscenza, essa
che nel suo essere infinito eppur limitato costituisce il nodo che

stringe il noumeno al fenomeno e li rende entrambi essenziali»³⁰, ergendosi come una nuova divinità, «il dio conoscitivo»³¹. Il dionisiaco si rivela come «l'impulso a superare tutto ciò che è umano, come interiorità del grande individuo. Il dionisiaco individuale è interiorità pura, sentimento e volontà denudati di immagini»³².

L'attimo della conoscenza mistica è fuori dal mondo, anti-rappresentativo: non si tratta propriamente di un'intuizione, perché appunto è fuori dalla rappresentazione, ma di *vissutezza*³³. Con questo termine da lui coniato Colli indica un particolare stato d'animo vissuto nell'attimo, che schiaccia l'anima in direzione dell'espressione: è la fase in cui il dionisiaco tende disperatamente all'apollineo. Al filosofo non basta vivere individualmente l'attimo della pienezza, vuole e deve comunicarlo ai propri simili. L'anima avverte così l'urgenza di raggiungere gli altri uomini e sente questo impulso tra spasimi e sofferenze: vivendo questa tensione si sente vicina a venir meno. Ciò che pone fine a questo tragico stato è appunto la creazione apollinea.

La tensione opprimente cade quando i Presocratici riescono a esprimersi creando i loro sistemi filosofici. In questo modo il filosofo greco torna alla politicità, placando l'antico bisogno di comunicare agli uomini, inalienabile allo spirito greco. È questo – specifica Colli – il punto che distingue il fenomeno mistico ellenico da ogni altro misticismo comparso nella storia dello spirito: nel misticismo indiano, nell'ascetismo cristiano medievale, nella filosofia di Schopenhauer il lato conoscitivo interiore sovrasta in modo quasi completo il desiderio di agire praticamente sugli altri uomini. È questa insopprimibile esigenza di

³⁰ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., pp. 110-111.

³¹ *Ivi*, p. 111.

³² *Ibidem*.

³³ Termine nato come traduzione del tedesco *Erlebnis*.

espressione che fa dei soli Greci i veri filologi, nel senso precisato nei paragrafi precedenti.

I filosofi dionisiaci sono giunti nella loro solitudine a sentimenti supremi, «nudi di immagini e di razionalità»³⁴, così lontani dai sentimenti e dalle idee comuni che essi non sanno tradurli in parole. Non possono parlare in modo immediato della loro interiorità, ma servendosi di simboli che tutti hanno davanti agli occhi, generici ma non astratti, che rispecchino «l'essenza della vita da cui rampollano [...] le cose singole»³⁵: da questi simboli nascerà la scienza della natura, e più tardi la razionalità. Le loro dottrine filosofiche costituiscono una legislazione data non solo alla *pólis*, ma all'universo intero. Oltre che dall'impulso politico, la filosofia naturalistica dei Presocratici nasce da una ricerca artistica di espressione: essi giungono a simboli cosmici perché sono i più espressivi e i più gravidi di vita. In altre parole, dall'interiorità dionisiaca nasce un'espressione apollinea, e, in quanto tale, tanto politica quanto artistica.

Già all'interno dell'*Einleitung* Colli interpreta Nietzsche focalizzando la propria attenzione sull'aspetto teoretico del dionisiaco. La tematizzazione di una personalità dionisiaca che assume i caratteri del filosofo presocratico appare in netto contrasto con l'interpretazione allora corrente della dottrina della volontà di potenza, dal momento che l'attenzione è posta sull'interiorità extra-rappresentativa anziché sul dominio del fenomenico. Un lettore del 1941 avrebbe potuto facilmente indovinare quale fosse il bersaglio polemico di questa interiorità dionisiaca nemica della potenza. «Si tratta del Nietzsche del superuomo, della volontà di potenza e del “vivere pericolosamente” che D'Annunzio aveva messo in circolazione all'inizio del secolo e che si era affermato nella cultura italiana – a parte

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ Ivi, p. 119.

significative eccezioni, come il Nietzsche di Svevo e dei triestini, o quello di Dino Campana – come uno stereotipo indiscusso»³⁶.

Se dietro al superuomo nietzschiano si riesce a scorgere tutta la sofferenza umana di chi lo ha concepito, in D'Annunzio la figura del superuomo dà corpo a un amore di sé e soltanto di sé, è «desiderio di dominazione estetica del poeta sul mondo circostante degli uomini e delle cose»³⁷.

Altra enorme distanza è quella tra le due biografie: «una personalità tanto diversa, come quella del D'Annunzio, dal carattere del filosofo tedesco, non poteva che rimanere insensibile alle sue istanze più intime; e mentre Nietzsche volle solo recitare la parte della comparsa nell'Europa còlta del suo tempo, lasciando ai suoi libri l'ultima parola della sua filosofia aspramente critica nei confronti della civiltà occidentale, D'Annunzio si agitò in continuazione per essere sempre e comunque in primo piano»³⁸: ecco spiegata la differenza tra un “inattuale” come Nietzsche e un “attuale” come D'Annunzio, desideroso di un effettivo e immediato riscontro delle proprie teorie nella società a lui contemporanea.

D'Annunzio si serve della filosofia nietzschiana per costruire il proprio superuomo di impronta wagneriana. Ne risulta che il superuomo dannunziano altro non è che una semplificazione politicamente interessata del superuomo nietzschiano. D'Annunzio interpreta Nietzsche assimilando la figura del superuomo a quella del genio/eroe, che mediante l'esercizio della potenza piega la società di massa a esiti autoritari. L'interpre-

³⁶ S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, cit., p. 54.

³⁷ G. MICHELINI, *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio*, Flaccovio Editore, Palermo 1978, p. 94.

³⁸ Ivi, p. 95.

tazione dannunziana del filosofo si basa su assunti nazionalistici e imperialistici in radicale contrasto con alcuni passi di *Al di là del bene e del male*³⁹.

Questo Nietzsche reazionario, nutrito di un singolare impatto di estetismo e di politica, che riflette le caratteristiche della cultura di un regime totalitario, ha ben poco a che fare con il Nietzsche autentico, e diffondere il pensiero di quest'ultimo diverrà sempre di più un obiettivo alla realizzazione del quale Colli offrirà tutte le proprie energie fisiche e spirituali. Nietzsche, dopo la *Geburt*, si allontana man mano dal wagnerismo, affermando sempre più decisamente un dionisiaco svincolato dall'attualità e dall'azione. È proprio la carica inattuale, spiccatamente greca, del pensiero di Nietzsche, che interessa maggiormente Colli.

5. *Scritti e appunti preparatori 1938-1940: il dialogo con Schopenhauer*

Nei manoscritti del 1938-1940 raccolti da Enrico Colli nell'ultima parte di *Apollineo e dionisiaco* Giorgio Colli riflette soprattutto sul proprio debito filosofico nei confronti di Arthur Schopenhauer.

Per Schopenhauer «il *principium individuationis* appartiene alla rappresentazione, è una formazione fenomenica estranea alla cosa in sé»⁴⁰. Il problema dell'individualità così come concepito dai Presocratici – afferma Colli – è stato frainteso in tutta la storia della filosofia successiva: Aristotele ha snaturato l'individualità riducendola alla razionalità con la sua *entelécheia*, trattandola come farà in seguito Schopenhauer.

³⁹ F. W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2013²⁶, aforisma 241 pp. 152-153, aforisma 256, pp. 171-174.

⁴⁰ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 173.

Soltanto Nietzsche si è avvicinato al senso più vero dell'individualità presocratica.

L'individualità considerata da Colli non può essere intesa come l'*entelécheia* aristotelica perché non è un concetto astratto, né fa parte della molteplicità fenomenica a mo' di sinonimo. L'individualità non appartiene alla rappresentazione, è estranea alle forme del tempo e dello spazio: il suo vero essere non risiede nel rapporto fenomenico di limitazione rispetto alle altre individualità, ma deve essere ricercato in essa stessa. Si tratta di un principio unitario anteriore a ogni rappresentazione. «L'individualità non può essere identificata con il soggetto della rappresentazione, che nella sua purezza è il medesimo per tutti gli uomini, e quindi universale e mancante della concretezza propria dell'individualità»⁴¹.

Un supporto per la comprensione di questa individualità presocratico-colliana ci è fornito proprio da Schopenhauer, e consiste nella riflessione su quelle che egli nel proprio sistema filosofico chiama "idee platoniche": esse hanno lo stesso carattere di unità e di superiorità insito nell'individualità, malgrado siano da Schopenhauer considerate come oggetti, generi – e il genere è l'opposto dell'individuo per Colli. La conoscenza di queste idee in Schopenhauer porta a far coincidere questi oggetti con il soggetto puro della conoscenza. A questo punto, se la conoscenza delle varie idee è dovuta di volta in volta alla coincidenza di esse con il soggetto – argomenta Colli – per necessità non avremo un unico soggetto puro della conoscenza, ma tanti soggetti quante sono le idee. E non vale la spiegazione di questo passaggio data da Schopenhauer stesso, secondo il quale il soggetto puro della conoscenza è in questo caso semplicemente uno specchio, perché, se così fosse, egli non avrebbe che un va-

⁴¹ Ivi, p. 174.

lore formale nel processo di conoscenza, restando irrimediabilmente distinto dal suo oggetto, e tale conoscenza non potrebbe mai essere ultra-fenomenica. Se ne deduce che le idee platoniche del sistema schopenhaueriano risultano delle individualità nel senso inteso da Colli, venendo a possedere, oltre all'unità e all'essere superiori alla molteplicità, la concretezza dell'essenza, dovuta alla perfetta fusione di soggetto e oggetto.

Schopenhauer tuttavia esita a riconoscere all'interno del proprio sistema l'identità di idea e cosa in sé: «l'idea platonica è invece per necessità oggetto, un che di conosciuto, una rappresentazione: e appunto perciò, ma anche solo perciò, distinto dalla cosa in sé. Ella ha semplicemente deposto le subordinate forme del fenomeno, le quali tutte noi comprendiamo sotto il principio di ragione, o meglio non ancora è in quelle penetrata; ma la prima e più universale forma ha ella mantenuto, ossia quella di rappresentazione, di essere oggetto per un soggetto»⁴². A parere di Colli vi è una seria contraddizione nel sistema schopenhaueriano: da una parte si afferma che l'idea rientra nella forma più generale di rappresentazione, nell'essere oggetto per un soggetto, dall'altra si afferma che la conoscenza dell'idea porta alla coincidenza del soggetto con l'oggetto, il che equivale a negare le condizioni stesse della rappresentazione: «si rimane nient'altro che soggetto puro, chiaro specchio dell'oggetto, come se l'oggetto solo esistesse, senza che alcuno fosse là a percepirlo, né più è possibile separare colui che intuisce dall'intuizione stessa, poiché sono diventati tutt'uno»⁴³.

Schopenhauer è in un vicolo cieco: sostiene che nel contatto soggetto-oggetto, che porta alla loro inevitabile indistinzione, ciò che viene perduto è proprio l'individualità – intesa in senso

⁴² A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2002¹⁰, Libro III, § 32, p. 205.

⁴³ Ivi, § 34, p. 209.

anti-colliano come soggetto della rappresentazione – ma vincola l'idea platonica alla rappresentazione. Per Colli questa situazione in cui soggetto e oggetto sono diventati una cosa sola non può affatto considerarsi diversa dalla volontà, mentre secondo Schopenhauer l'idea è la cosa in sé, ma solo in forma di rappresentazione.

Lo stesso vicolo cieco in cui anche il grande Platone si trovò, spiega Colli: nei suoi dialoghi giovanili, *Fedone*, *Fedro* e *Simposio*, egli parlò dell'idea come della coincidenza del soggetto con l'oggetto, ma successivamente, da *Repubblica* in poi, l'idea venne sempre di più assimilata all'oggetto e addirittura, nell'ultima fase, al concetto, dopo il suo inserimento nel tempo e nello spazio.

Platone e Schopenhauer condividono così lo stesso destino. Platone, quando parla politicamente, «tende a considerare l'idea come oggetto, ma l'origine intima dell'idea è nel *Fedone*, dove non vi è nulla di oggettivo, l'idea è ritrovata nell'anima e con essa compiutamente si confonde»⁴⁴. Schopenhauer intuì le idee tramite il medesimo percorso mistico vissuto da Platone, e tale vissutezza, che egli tenta di dissimulare nel proprio sistema, emerge nella sua intima natura alla fine del paragrafo 34 del terzo libro di *Il mondo come volontà e rappresentazione*, dove Schopenhauer prende in prestito le parole di Byron e delle *Upanishad* – «Are not the mountains, waves and skies, a part/ Of me and of my soul, as I of them?»⁴⁵, «Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est»⁴⁶ – manifestando finalmente, anche se non apertamente, l'indistinzione tra idea e volontà.

⁴⁴ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 198.

⁴⁵ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., Libro III, § 34, p. 211.

⁴⁶ *Ibidem*.

La concretezza dell'individualità, spiega Colli, consiste nel «non dover sopportare la gelida scissione del soggetto dall'oggetto»⁴⁷. Le essenze individuali, altre dal soggetto, possiedono un'unità da non intendere in contrapposizione alla molteplicità fenomenica, ma un'unità noumenica, vera in sé. Nel sentimento della gioia e del dolore, ancor prima dell'espressione fenomenica mediante linguaggio, risiede il contatto con la cosa in sé.

Si giunge dal noumeno al fenomeno in virtù di una spinta alla determinazione all'interno di questa individualità infinita del sentimento, che è nietzschianamente valutazione. «Ogni sentimento come cosa in sé è originariamente valutazione, e valutazione individualissima»⁴⁸. L'essenza individuale e valutante è quella che spinge in direzione di un'ulteriore determinazione e individualizzazione, questa volta fenomenica, espressa e oggettivata in base al *Neĩkos*, l'odio empedocleo interpretato da Colli come scaturigine del fenomeno.

L'espressione non avviene mediante un potenziamento, bensì con una scissione e separazione. «L'origine prima del fenomeno è una divisione»⁴⁹. Ecco giustificato il rapporto tra cosa in sé e fenomeno: il soggetto kantiano-schopenhaueriano è già una perdita, uno svilimento dell'individualità dionisiaca che precede fenomeno, tempo e spazio. Schopenhauer determina la conoscenza come rapporto tra un soggetto e un oggetto, ma questi per Colli sono due essenze diverse dall'originaria e di dignità inferiore, anche se connesse a essa dal nesso della continuità.

A rigore, la schopenhaueriana determinazione della cosa in sé come “volontà” è ingiustificata, in quanto risolve il noumeno

⁴⁷ G. COLLI, *Apollineo e dionisiaco*, cit., p. 176.

⁴⁸ Ivi, p. 177.

⁴⁹ Ivi, pp. 153-154.

in un che di rappresentativo, interno al tempo⁵⁰; persino la colliana denominazione di “interiorità” non è perfettamente adeguata a designare la cosa in sé, poiché fa riferimento a un rapporto di tipo spaziale, estraneo all’essenza individuale⁵¹: in queste riflessioni Colli si mostra senza dubbio debitore nei confronti della teologia apofatica.

Nonostante ciò, in questi manoscritti si fa avanti d’altro canto la possibilità di attribuire determinazioni fenomeniche alla cosa in sé, giustificata in base alla continuità tra intimità ed espressione, noumeno e fenomeno. «Tutti gli attributi possibili sono dedotti dal fenomenico e quindi a rigore non si possono predicare della cosa in sé, ma bisogna distinguere gli attributi collegati vitalmente con la cosa in sé, che sono come il suo riflesso nel fenomeno, da quelli non solo dedotti dal fenomenico ma validi unicamente per quest’ultimo, che non possono quindi in nessun modo essere predicati della cosa in sé⁵²».

Per esempio, quando si parla dell’unità della cosa in sé non si intende un’unità opposta alla molteplicità come quella del fenomeno, ma un’unità superiore, che nulla ha a che vedere con l’unità del numero o del concetto. In altre parole, malgrado sia inappropriato attribuire determinazioni fenomeniche alla cosa in sé, una tale attribuzione talvolta deve venir ugualmente compiuta a causa della stessa insufficienza dell’espressione nei confronti della verità.

La critica della teoria schopenhaueriana si salda in Colli alla critica della biografia del filosofo: Arthur Schopenhauer è «affetto da modernismo»⁵³, la sua anti-grecità lo fa rinchiudere in se stesso pieno di livore verso gli uomini e non gli dà la forza di

⁵⁰ Ivi, p. 149.

⁵¹ Ivi, p. 188. Si confronti, nelle opere della maturità, similmente l’inadeguatezza del termine “contatto metafisico” a designare l’immediatezza extra-rappresentativa, *infra*, III, § 2.

⁵² Ivi, p. 159.

⁵³ Ivi, p. 192.

combattere per l'amore della verità. Malgrado egli abbia intuito la vissutezza ed esperito il senso autentico dell'individualità, inorridisce di fronte al misticismo⁵⁴, che piega alle esigenze del proprio sistema filosofico. Colli d'altra parte non esita a manifestare il proprio apprezzamento per il misticismo filosofico, che però si deve guardare sia dall'annegarsi in un Dio solamente trascendente, sia dal cercare la verità nella vita immediata: è quest'ultima prospettiva che guida l'errata interpretazione di Nietzsche avanzata da D'Annunzio⁵⁵.

6. Filosofi sovrumani (1939)

6.1. *Il sentire presocratico nella prima parte di Filosofi sovrumani*

Come misticismo è da interpretare il fenomeno dionisiaco intervenuto nella Grecia del VI secolo a. C. Il miracolo della filosofia greca nasce dall'urto di due visioni del mondo antitetiche, una politica e una mistica. Il fenomeno dionisiaco, approfondito in precedenza da altri studiosi nel suo aspetto artistico e religioso, viene da Colli indagato nella sua connessione essenziale con quello sviluppo dello spirito greco che ha reso possibile la filosofia. Queste le riflessioni che, in continuità con le analisi già esposte negli scritti precedenti, aprono il testo di *Filosofi sovrumani*, prima parte della tesi di laurea, scritta dopo *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, nel 1939. Il testo si suddivide in due parti: la prima dedicata ai Presocratici, la seconda alla formazione giovanile di Platone.

L'autore vuole prendere le distanze dalla teoria che distingue i Presocratici e Platone in base alla tesi secondo cui i primi

⁵⁴ Ivi, p. 199.

⁵⁵ Ivi, p. 200.

hanno iniziato a filosofare partendo dall'osservazione della natura, mentre da Socrate e Protagora in poi il punto di partenza è stato l'uomo: per Colli anche la speculazione presocratica affonda le proprie radici nel problema dell'uomo, e soltanto sotto questa luce può risultare comprensibile⁵⁶. L'esposizione della genesi e dell'evoluzione del fenomeno dionisiaco in ambito greco ricalca gli scritti dell'*Einleitung* già esaminati. Ciò che invece costituisce un elemento di novità di *Filosofi sovrumani* rispetto ai testi su cui ci si è soffermati finora è l'analisi delle singole filosofie presocratiche.

L'indagine è condotta a partire dalla figura di Anassimandro. Il suo insegnamento richiama il contenuto dei misteri orfici e dionisiaci – ogni individuazione è male, la vita terrena è stortura rispetto alla divinità, che è una e infinita – ma si distingue da esso in quanto presenta una legislazione alla comunità. Tale legislazione consiste nell'obbedienza a un'*arché*, che egli chiama paradossalmente *ápeiron*, infinito: paradosso per un Greco concepire un principio, una signoria, un predominio politico non limitato.

Tutte le cose vivendo commettono un'ingiustizia, dovuta al loro stesso esistere, cioè determinarsi, e pagano quest'ingiustizia morendo. Così la *Dike* diventa il riassorbimento nell'*ápeiron*, la cessazione di ogni individuazione e determinazione. Per la prima volta emerge un concetto filosofico della giustizia, come espressione di una legge cosmica a cui tutto deve necessariamente obbedire, mentre in precedenza la *Dike* veniva intesa in senso prevalentemente giuridico.

È evidente, secondo Colli, che Anassimandro giunge a questa concezione di giustizia partendo da una conoscenza non na-

⁵⁶ G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 2009, p. 27.

turalistica: l'*ápeiron* è ciò che annulla ogni ordine, ogni individuo, è l'infinito, l'indeterminato, ciò che è altro dal fenomeno. Se Anassimandro avesse inteso l'*arché* semplicemente come quel principio comune a Stato e mondo, lo avrebbe inteso come limitato, come era naturale concepire qualsiasi ordine o legge per un Greco. *Ápeiron* sta invece a indicare l'acme conoscitivo di un processo mistico anti-politico – e perciò anche anti-naturalistico – che solo spiega perché per un Greco un'*arché* possa essere un *ápeiron*.

Anassimandro vive la propria esperienza mistica distaccandosi da ogni determinazione naturale, esistenziale, politica, in senso lato fenomenica, e la traduce in un'*arché* che è paradossalmente *ápeiron* in quanto conserva il riferimento a una dimensione altra, metafisica. Quindi il paradosso del "principio infinito" si giustifica in base alla eterogeneità di fisica e metafisica, individuo come soggetto fenomenico limitato, e di contro individualità come ambito infinito del puro sentimento. Il principio mistico anti-politico è tradotto così in un supremo principio di politicità. La filosofia di Anassimandro, in quanto politica, ha anche una fondamentale rilevanza etica: ricorda a ogni essere umano che sarebbe bene agire non restando vincolati alla propria sfera limitata e individuale, al proprio interesse immediato ed egoistico, ma con la coscienza e il sentimento di dover agire in una realtà superiore e infinita.

Eraclito viene presentato come «la più completa personalità dionisiaca della Grecia»⁵⁷: in lui «l'interiorità mistica prende un tale sopravvento che la politicità greca ne viene quasi completamente soffocata»⁵⁸. Espone «le sue vissutezze [...] lascian-dole nelle contraddizioni proprie di ciò che è pura interiorità»⁵⁹. La coincidenza tra interiorità dell'uomo e mondo

⁵⁷ Ivi, p. 36.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

esterno, principio primo di ogni misticismo, viene da Eraclito manifestata sotto forma di uguaglianza tra l'anima e il fuoco, inteso come principio primo di tutte le cose. «Un secco fulgore (cioè il fuoco) è l'anima migliore e più sapiente»⁶⁰, afferma nel frammento 118.

L'individualità ha tratti divini, in quanto è riconosciuta come essenza contraddittoria: «il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si altera allo stesso modo del fuoco»⁶¹ (frammento 67). Tratteggiato in questo modo, il *theós* si identifica con l'individualità mistica giunta alla suprema coscienza degli opposti.

L'individualità del sapiente è inoltre assimilata a un fanciullo, che può nel proprio arbitrio volere il mondo in una maniera o in un'altra, e in quanto tale non è soggetto alla necessità, ma è volontà libera. È riconoscibile in questi pensieri l'eco dionisiaca della rottura della necessità come legge della rappresentazione – su cui si è riflettuto in uno dei paragrafi precedenti. Il mondo della rappresentazione è governato dalla necessità, intesa come vincolo, costrizione, violenza. L'individuo che non è condotto alla coscienza degli opposti e non giunge a riconoscersi identico al tutto, intepreta la totalità del mondo come esterna a sé, e, poiché non si emancipa dalla propria limitatezza, non potrà mai affrancarsi dalla necessità: soltanto il sapiente, riconosciutosi in tutte le cose – suggerisce l'Eraclito di Colli – può tentare l'impresa dell'interpretazione della necessità come un gioco, «una rete di regole che non ha altro senso che la sua pura presenza»⁶². In tal senso la necessità arriva a coincidere con il suo opposto.

⁶⁰ Ivi, p. 40.

⁶¹ Ivi, p. 44.

⁶² L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari 1984, p. 9.

Parmenide non è stato in primo luogo un logico, come alcuni studiosi affermano seguendo Aristotele, ma un grande mistico presocratico. Nel frammento 1 del suo *Perí phýseos* identifica “ciò che è” con il cuore: «il cuore che non trema della ben rotonda verità»⁶³. Si chiede Colli: come potrebbe un principio logico e astratto essere simile a un cuore pulsante? Il “ciò che è” parmenideo è piuttosto ciò che vi è di più vivo al mondo, il principio della vita stesso, ancora una volta la coincidenza mistica tra uomo e natura.

Per giustificare la tesi del misticismo parmenideo, Colli presenta nel testo altre due prove. La prima, l'attributo che Parmenide dà all'essere nel frammento 8, *atéleston*, infinito, in aperta contraddizione con la ripetuta affermazione della finitezza e della limitatezza dell'essere in altri passi dell'opera. Colli spiega questa contraddizione con la tesi per cui l'essere, che viene nell'intuizione mistica avvertito come infinito, è inevitabilmente ridotto alla finitezza non appena venga costretto nei vincoli dell'espressione razionale⁶⁴.

Inoltre, in Parmenide, come negli altri Presocratici, l'attività del *noein* non è ancora intesa come pensiero razionale, ma come conoscenza mistica. Il *noûs* non è pura attività razionante, ma sentimento, il concreto per eccellenza, l'esuberanza di vita che non conosce opposizione tra soggetto e oggetto – ciò che Colli ha chiamato “vissutezza”. In virtù di ciò è possibile comprendere i seguenti frammenti parmenidei: «il pieno infatti è il pensiero»⁶⁵ (frammento 16); «lo stesso è pensare ed essere»⁶⁶ (frammento 3), altrimenti incomprensibili. Se fosse valida l'interpretazione logica del “pensiero” parmenideo, non sarebbe spiegabile l'identificazione di questo con l'essere, se si

⁶³ G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, cit., p. 59.

⁶⁴ Ivi, p. 62.

⁶⁵ Ivi, p. 65.

⁶⁶ Ivi, p. 66.

intendesse il “pensiero” come attività raziocinante. Si tratta senza dubbio di un’attività non razionale.

L’introduzione del non essere nel sistema parmenideo si spiega tramite il bisogno del filosofo di parlare agli altri esseri umani. Come già visto, l’esperienza mistica non è direttamente comunicabile e Parmenide deve necessariamente uscire dall’ambito del pensiero “pieno e ben rotondo” per potersi esprimere, deve discendere al livello della scissione tra soggetto e oggetto per poter parlare della propria esperienza. In questo modo entra nell’ambito del pensiero razionale, che però appartiene alla *dóxa*, al non essere: deve innanzitutto comunicare agli uomini che quello che essi credono reale non è tale, che la rappresentazione non è (l’unica) realtà.

Nella situazione politica dell’Agrigento del V secolo a. C. Empedocle vive in prima persona la forza devastatrice del *Neîkos*, l’Odio. La tirannia è nient’altro che il porsi di un uomo mediocre al di sopra di tutti gli altri. Dopo la giovanile fase pessimistica nutrita di influenze anassimandree e pitagoriche, che lo porta alla realizzazione di una comunità di asceti in via di purificazione, Empedocle fa la conoscenza di Parmenide, che gli insegna che l’eternità si può raggiungere per un attimo anche su questa terra, restando in vita. Ad Agrigento egli viene quindi meno come capo religioso trasformandosi in uno speciale capo politico: la democrazia gli appare senza dubbio la forma politica perfetta, perché in grado di attuare un’eguaglianza tra gli uomini sfociante nella prevalenza della dea Afrodite, ossia dell’Amore, quindi in una maggiore felicità dei cittadini.

Empedocle, che ha sviluppato la convinzione di essere un dio, si limita però a fornire il modello di vita perfetta ai suoi concittadini, senza occuparsi materialmente degli affari politici della città, compito non degno di un dio. Pone fine ai propri

giorni gettandosi nel cratere dell'Etna. La sua morte è interpretata da Colli come la fine dionisiaca di chi in tutta la vita ha cercato una via di uscita dalla determinatezza.

Nella sua filosofia, come in quelle degli altri Presocratici, non mancano elementi mistici: l'identificazione del *nóema* con il sangue, quindi con il pensiero pre-razionale⁶⁷. L'attimo della suprema conoscenza mistica in Empedocle è lo *Sphaîros*, lo stato di perfezione del mondo, in cui l'Amore ha la meglio sull'Odio e unifica i quattro elementi naturali confondendoli in una immobile sfera. Ma questa situazione dura un attimo, è inevitabilmente distrutta dal *Neîkos* che tutto infrange e separa, e così il ciclo del fenomeno ricomincia. La circolarità del tempo indica l'inesauribilità della fonte extra-fenomenica, che costringe le sue varie manifestazioni a riverberarla perpetuamente in cicli infiniti.

6.2. *Il dionisiaco come scaturigine della dottrina delle idee nella seconda parte di Filosofi sovrumani*

La seconda parte di *Filosofi sovrumani* è dedicata all'analisi della filosofia platonica, che Colli considera derivata dal misticismo presocratico. Il primo scritto di Platone veramente dionisiaco è il *Fedone*, in cui viene affermata la consustanzialità delle idee e dell'anima che abbandona tutto quanto la circonda e si volge a indagare se stessa. «Anche Socrate esortava a conoscere se stessi ma si trattava di un processo spirituale completamente diverso: conoscere se stessi voleva dire per lui, in un senso del resto completamente tradizionale e apollineo, porsi dei limiti»⁶⁸. Per il Platone del *Fedone* invece l'indagine della propria interiorità è uno slancio verso l'infinito, un allargamento della propria anima sino a che questa accolga in sé tutto

⁶⁷ Ivi, p. 77.

⁶⁸ Ivi, p. 106.

il mondo. L'anima grazie a questo innalzamento giunge a essere *autè kath'hautén*, essa per se stessa, veramente libera, realtà universale:

quando l'anima è in questo stato di assoluta indipendenza e distacco dall'umano, conosce oltre che se stessa, anche le essenze di tutte le altre cose, in quanto che da quella posizione privilegiata è in grado di indagarle dionisiacamente nella loro realtà più intima, spogliandole di tutte le determinazioni e cogliendole nella loro verità universale: questo può fare poiché la sua natura è *sugghenés* a quella delle idee, è "della medesima stirpe"⁶⁹.

L'origine della dottrina delle idee è da ricercare in un evento di estasi mistica, per cui l'anima si riconosce identica al contenuto della propria conoscenza, l'idea. Si tratta, come visto per Parmenide e gli altri Presocratici, di una conoscenza non razionale, ma di un'aspirazione al contatto, una bramosia dionisiaca. Nel *Fedone* Platone stesso fa un'aperta dichiarazione di misticismo paragonando i propri insegnamenti a quelli dei misteri dionisiaci, in quanto entrambi esigono dall'uomo una purificazione, *katharmós*, ma non esita a manifestare anche una differenza sostanziale tra le proprie dottrine e quelle misteriche, affermando: «molti sono i portatori di tirso, ma i baccanti sono pochi, e questi secondo il mio parere sono soltanto coloro che passano la vita veramente filosofando»⁷⁰ (*Fedone* 69 c-d). Questa frase platonica è interpretata da Colli come una conferma della propria tesi dell'evoluzione del dionisiaco collettivo sotto forma di dionisiaco filosofico.

Nel *Fedro* troviamo la più ardita dichiarazione anti-socratica di Platone: la *manía* è espressamente riconosciuta superiore alla *sophrosýne*, la moderazione emblematica del modus

⁶⁹ Ivi, p. 108.

⁷⁰ Ivi, p. 112.

vivendi socratico. Lo spunto dell'intero dialogo è specificamente una polemica contro Lisia, che proclama la necessità di un amore moderato. «Certo, sarebbe detto bene, se la follia fosse un male soltanto. Ma i beni più grandi ci vengono dalla follia, dalla follia che ci è elargita per dono divino. La profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona hanno reso molteplici servizi in Grecia, ai singoli e alle comunità, quando si trovavano in stato di follia; ma quando erano in senno poco o nulla»⁷¹.

La follia viene così a essere la nuova virtù, la virtù dionisiaca. A comprendere l'importanza della follia presso i Greci è stato, scrive Colli, il grande Nietzsche, secondo il quale dietro questo terrificante e involontario stato mentale i Greci credevano si nascondesse un dio, così i grandi uomini, quando non erano veramente folli, fingevano di esserlo per poter ottenere maggiore approvazione⁷². Questa riflessione sulla *manía* diverrà centrale nella matura speculazione colliana, come si mostrerà più avanti.

Nel *Simposio*, a differenza di *Fedone* e *Fedro*, viene dato ampio spazio all'espressione anziché all'interiorità: l'*éros* è considerato il sentimento che tiene unita la comunità, diviene strumento politico ed educativo. La vocazione politica del *Simposio* non sopprime tuttavia la conoscenza mistica, che risulta esserne anzi il principio determinante e il presupposto essenziale: «la sostanza dionisiaca diventa la causa vivificatrice ed elevatrice della comunità, ora che non è più nascosta e incomunicabile interiorità, ma ha trovato un modo di espressione e di oggettivazione, è stata cioè chiamata bellezza»⁷³.

Il cammino filosofico di Platone presenta quindi la stessa articolazione dell'esperienza vissuta dalla grande individualità presocratica: in primo luogo l'allontanamento, la separazione –

⁷¹ PLATONE, *Fedro*, 244 a-b, Einaudi, Torino 2011, p. 81.

⁷² G. COLLI, *Filosofi sovrumani*, cit., p. 123.

⁷³ Ivi, p. 137.

chorismós – dell'anima dal fenomenico, e l'intuizione dell'idea (*Fedone*), in seguito il parziale superamento della solitudine dell'anima tramite la follia amorosa (*Fedro*), infine la realizzazione di una comunità tenuta insieme dall'*éros* e dalla Bellezza, traduzioni politico-apollinee dell'incomunicabile interiorità (*Simposio*).

Dopo il *Simposio* la filosofia platonica subisce una progressiva razionalizzazione. In questo periodo, dopo il 385 a. C., Platone completa il *Fedone* e il *Fedro* iniziati precedentemente e dà loro una veste razionale, che poco si armonizza con il contenuto mistico: sviluppa una dottrina organica della logica e della scienza, ma la razionalità è un'arma poco maneggevole che finisce per distruggere anziché dimostrare la teoria delle idee.

L'analisi della prima parte del *Parmenide* è molto interessante perché mostra come le idee mantengano da un lato le antiche caratteristiche del misticismo giovanile, e dall'altro rivelino invece l'iniziato processo di razionalizzazione. Ci troviamo di fronte a un vero e proprio testa a testa tra un Parmenide razionalista e un Socrate mistico, rappresentante della visione del mondo del giovane Platone.

Quando Parmenide chiede a Socrate se esistano anche le idee dei peli, del fango e delle altre cose immonde, Socrate gli risponde decisamente di no: da ciò traspare che l'idea non è ancora considerata un concetto, ma continua a manifestare la propria derivazione mistica. Non possono esistere le idee di tali cose perché le idee tutte si fondano misticamente su un'intuizione di bellezza e perfezione. Più avanti, quando viene posta la questione del rapporto tra l'idea e le cose, «Socrate sostiene che può esistere una partecipazione totale, che cioè l'idea può passare intera nell'oggetto, e porta come esempio il giorno, che esi-

ste contemporaneamente nella sua totalità in più siti, senza essere diviso. Con questo egli non fa che affermare la presenza dell'universale nell'individuale, idea schiettamente mistica»⁷⁴. Alla tesi dell'idea concepita come un'entità sostanziale trascendente, alla quale gli enti finiti partecipano, pur restando essa separata da loro, Parmenide risponde tramite l'obiezione del "terzo uomo": malgrado la separazione tra idea ed ente fenomenico, un legame tra i due deve necessariamente venir ammesso, data la partecipazione, quindi potremmo ipotizzare un terzo ente, che presenti in sé tutte le caratteristiche comuni ai primi due, l'idea e l'ente fenomenico. Ma a questo punto, anche il "terzo uomo" si troverebbe a essere separato dall'idea e sarebbe necessario un ulteriore elemento che ne rappresenti gli aspetti in comune, e così via in un regresso all'infinito.

Socrate si difende quindi sostenendo che l'idea non è da concepire come un che di fisico, ma come un pensiero, un *nóema*, da intendere però in senso presocratico, come l'acme dell'esperienza mistico-divina. Si tratta – spiega Socrate – di qualcosa di sostanziale esistente nell'anima.

E adesso Parmenide è posto in condizione di dare la stoccata finale alla dottrina delle idee: dispiegando tutta la forza distruttiva della propria tronfia razionalità, afferma che nessuna essenza in sé e per sé esiste in noi, essendo appunto in sé e per sé. Così le idee sarebbero di certo inconoscibili, e in quanto tali viene posto il dubbio che esse esistano.

Ma Platone non si lascia minimamente scuotere da questo dubbio. Di una cosa fa essere sicuro il Socrate di questo dialogo, sin da quando questi comincia a discutere la sua teoria: le idee esistono e sono ben diverse dalle cose – questa coscienza di una profonda scissione nella realtà è in lui incrollabile, e non gli può derivare che dalla fede nella sua intuizione mistica⁷⁵.

⁷⁴ Ivi, p. 142.

⁷⁵ Ivi, p. 144.

È questa a parere di Giorgio Colli la chiave di volta del *Parmenide*: proprio quando potrebbe liberarsi della teoria delle idee in quanto tale, Platone non lo fa; manifesta piuttosto che la razionalità non conduce ad altro che a una falsificazione della dottrina delle idee, a una sua deformazione rappresentativa, necessaria ai fini dell'educazione della comunità.

È il fine politico-apollineo, insopprimibile nell'anima di un Greco, che conduce Platone ad assimilare l'idea al concetto. Disceso nell'ambito del fenomeno a scopo politico-educativo, Platone procede così alla costruzione di una teoria delle idee basata scientificamente, quindi inattaccabile dal punto di vista razionale. Questa strada è intrapresa già nella seconda parte del *Parmenide*. Assolutamente coerente con la grandiosa interpretazione data da Colli all'evoluzione della filosofia platonica è la considerazione in cui Platone stesso teneva la scrittura. «Nel *Fedro* egli dichiara che quello che si scrive è un gioco (*paidiá*)»⁷⁶, una maschera da indossare per poter portare i frutti della propria individualissima intuizione mistica alla collettività.

7. Dal periodo di assistentato a Torino agli anni di Lucca

Dopo la laurea Giorgio Colli rimane a Torino per due anni accademici in qualità di assistente di Gioele Solari. La figura di questo intellettuale ha senza dubbio influenzato la crescita culturale di Colli, la sua visione dell'insegnamento e in generale della vita.

Nato nel 1872 ad Albino (Bergamo), Solari fu dal 1912 professore di Filosofia del Diritto presso l'Università di Cagliari, quindi di Messina (1915-1917) e di Torino (1918-1942). Vicino

⁷⁶ Ivi, p. 147.

agli ambienti socialisti, sviluppò una peculiare interpretazione del pensiero hegeliano: anziché alla dialettica dello Spirito oggettivo culminante nella sostanzialità etica dello Stato, diede spazio alla riflessione sul processo di costituzione della società come insieme organico. Nutrito da un convinto anti-individualismo, non venne mai meno alla convinzione che il liberalismo debba esser superato o integrato da una concezione che abbracci la società nel suo insieme come principio e fine di una politica volta a rendere giustizia a coloro che si trovano nei gradi più bassi della scala sociale.

Il saggio che Solari dedicò al concetto di società civile in Hegel⁷⁷ nel 1931 appare in aperta polemica contro Gentile e il regime fascista. L'interesse di questo saggio sta nel fatto che rovescia completamente l'interpretazione della filosofia hegeliana allora dominante, che metteva in evidenza la teoria dello Stato, inteso come termine ideale e finale dello Spirito oggettivo e come Soggetto ultimo e assoluto della Storia universale. «Dando rilievo al momento che precede lo Stato, appunto la società civile, Solari non soltanto rovescia la *communis opinio*, ma lascia intravedere una prospettiva politica antitetica a quella gentiliana dello Stato etico diventata uno dei capisaldi della dottrina fascista»⁷⁸.

Inoltre, risulta interessante spendere qualche parola per tentare di delineare la figura di Solari come professore universitario, dato che, come verrà analizzato nel proseguimento del paragrafo, anche Colli, una volta approdato all'insegnamento universitario, presenterà gli stessi caratteri di apertura al dialogo con gli studenti e di disponibilità a costituire una fervente comunità di studiosi che valichi i confini dell'Università. «Il

⁷⁷ G. SOLARI, *Il concetto di società civile in Hegel*, in «Rivista di filosofia», anno XXII, Torino 1931, pp. 299-347.

⁷⁸ Intervista a N. BOBBIO: «Gioele Solari - Norberto Bobbio, noi ragazzi di via Po», «La Repubblica», Roma 27 luglio 1997.

rapporto che Solari aveva con i suoi allievi era singolare e ben più diretto di quello che avevamo con gli altri professori che, finita la lezione, scomparivano alla nostra vista. Solari invitava i giovani migliori a comporre una breve dissertazione scritta su un tema insieme concordato, attraverso un colloquio che avveniva o nella sala dei professori nel vecchio palazzo di via Po 17 o, per gli eletti, in casa sua»⁷⁹: questo il ricordo che il professor Solari ha lasciato nelle parole di un altro suo allievo, Norberto Bobbio.

In terzo luogo, Solari fu uno dei non molti professori mai iscritti al partito fascista, come l'amico – anch'egli imprescindibile figura di riferimento per Colli, come già espresso – Piero Martinetti, col quale Solari diresse la *Rivista di Filosofia* dal 1927 al 1945.

Martinetti fu arrestato proprio in casa Solari il 15 maggio 1935 quando a Torino venne effettuata la retata di appartenenti e simpatizzanti di "Giustizia e Libertà", movimento collegato con i fuoriusciti di Parigi che facevano capo a Carlo Rosselli. Martinetti, che, da quando aveva rifiutato il giuramento imposto dal regime, viveva in un isolato paesino del Canavese, non aveva in realtà niente a che fare con il movimento, ma piuttosto venne arrestato perché era stata scoperta la sua direzione della *Rivista di Filosofia*, una delle poche riviste ancora libere nell'Italia fascista. Anch'egli nato nel 1872, si laureò nel 1893 con una tesi dal titolo *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*⁸⁰. Insegnò Filosofia dal 1906 al 1931 presso l'Accademia scientifico-letteraria di Milano, divenuta nel 1923 Regia Università degli studi. Non si trattò di una trasformazione soltanto nominale, ma piuttosto di una progressiva fascistizza-

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ P. MARTINETTI, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1897.

zione dell'istituzione universitaria: da allora i rapporti di Martinetti con le autorità iniziarono a inasprirsi, sino all'epilogo del 1931, quando per motivi di coscienza rifiutò di prestare giuramento di fedeltà al fascismo e venne pensionato d'autorità.

L'ammirazione di Colli per Martinetti è straordinaria: il giovane segue privatamente il vecchio professore, andando a trovarlo assiduamente nella sua casa di campagna, per approfondire, tra gli altri temi, lo studio del pensiero di Schopenhauer. Si tratta di uno dei rari casi in cui Colli, spinto dalla devozione nei confronti di questa figura di riferimento, mette da parte il suo tradizionale riserbo, che in seguito lo farà apparire scontroso alla cultura accademica.

La difficoltà di trovare un'occupazione stabile all'interno dell'Università o in qualche liceo torinese spinge Colli a partecipare nel 1942 al concorso pubblico per l'insegnamento di Storia e Filosofia nei licei italiani. Si classifica fra i primi, e dalla fine del 1942 al 1948 insegna al liceo classico "Niccolò Machiavelli" di Lucca. Lascia il nativo Piemonte per stabilirsi in Toscana, terra che lo ospiterà fino alla morte. Nel 1942 sposa Anna Maria Musso – frequentata già dai tempi della prima giovinezza, essendo le due famiglie legate da profonda amicizia – dalla quale avrà sei figli.

Gli anni di Lucca sono molto significativi per Colli, in quanto sviluppano e manifestano la sua attitudine pedagogica, che richiama un folto gruppo di giovani che gli diventeranno presto amici e, in alcuni casi, fedeli collaboratori in future imprese editoriali. In questa comunità anticonformista e critica troviamo Mazzino Montinari e Angelo Pasquinelli – due degli allievi pre-

diletti di Colli, coi quali si impegnerà in vari progetti – ma anche Fausto Codino, Gigliola Gianfrancesco, Clara Valenziano, Linda Bimbi, Enrico Ramundo, Olga Tulini⁸¹.

Varie sono le testimonianze che ritraggono Colli come un insegnante aperto alla discussione con gli studenti e disposto a instaurare con loro un autentico rapporto di amicizia, organizzando incontri anche al di fuori del contesto scolastico. Memorabili per gli studenti lucchesi restano le serate passate in casa Colli a discutere di filosofia e di musica, riuniti intorno alla figura del maestro. Linda Bimbi le racconta così:

entrai nel gruppo attraverso la mediazione di Mazzino, che era il prediletto. Fu un'esperienza di vera e propria iniziazione alla vita attraverso la filosofia e la musica, che aveva come perno un elemento fondante della *Weltanschauung* di Giorgio Colli ed era: l'unità estetico-filosofica dell'individuo. Quindi cominciammo a leggere Nietzsche e, soprattutto, cominciammo a innamorarci dei Presocratici. Ascoltavamo Beethoven e Chopin (guardate bene, due romantici! escludendo gli altri) e facevamo delle lunghe sedute di audizioni musicali [...] in grande raccoglimento, preferibilmente nella penombra, precedute e seguite da lunghi silenzi. [...] Leggevamo con passione il *Simposio* di Platone e diverse volte abbiamo voluto riprodurre l'episodio del *Simposio*. Passavamo le notti in casa di Colli a mangiare – molto, molto sobriamente – e a dibattere sulle forme dell'eros come facevano nel *Simposio* i discepoli di Socrate. Tutto questo, con grande costernazione delle nostre famiglie, almeno della mia, che era una famiglia benpensante e non capiva bene cosa si facesse durante tutta la notte, per arrivare poi a casa, alle prime ore del mattino⁸².

E Clara Valenziano aggiunge:

⁸¹ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», 9 (2004), Levante Editori, Bari 2004, p. 224.

⁸² L. BIMBI, *Parlerò di Mazzino*, in M. MIRRI, R. SABBATINI, L. IMBASCIATI (a cura di), *L'impegno di una generazione. Il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del Dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2014, p. 56.

se il *Simposio* ci rese famosi (anzi, malfamati), fu [...] l'*Alcibiade* che ci aiutò a capire quello che Colli intendeva quando diceva che dovevamo formare “una comunità di amici uniti dal vincolo della conoscenza e da una particolare qualità dell’anima”. È il passo dove Socrate dice che come un occhio, se vuol guardare se stesso, deve specchiarsi nell’occhio – sede della vista – di un altro, così l’anima, se vuol conoscere se stessa, deve guardare nell’anima – sede del sapere – di un altro: deve specchiarsi, manifestarsi, esprimersi. Questa idea dell’amicizia come capacità di amare e come fonte di conoscenza per Colli era imprescindibile; quello che lo appassionava di più nelle discussioni erano gli imprevisti provocati dagli scontri verbali, le emozioni che passavano negli occhi di chi parlava e di chi ascoltava, in primo luogo le sue emozioni⁸³.

8. *Dall’espatrio in Svizzera alla pubblicazione di Phýsis krýptesthai philéi (1948)*

Nel frattempo, la situazione politico-sociale in Italia è drammatica: il 10 giugno 1940 Mussolini decide di entrare in guerra, con un primo intervento contro la Francia, poi contro la Grecia e la Jugoslavia. La guerra comincia male, tra sconfitte e ingenti perdite di uomini, la campagna di Russia aggrava la situazione, che precipita nel biennio 1942-1943: gli Alleati, vittoriosi in Africa Settentrionale, danno inizio a un’avanzata sul fronte mediterraneo, le armate tedesche crollano a Stalingrado, e da ciò prende inizio l’avanzata sovietica. All’inizio del 1943 in Italia si comincia a vedere prossima la sconfitta e cresce il desiderio di porre fine all’impegno bellico. In luglio gli alleati sbarcano in Sicilia, Mussolini viene arrestato, seguono i quarantacinque giorni badogliani e l’armistizio dell’8 settembre: tutta l’Italia

⁸³ C. VALENZIANO, *La Lucca della guerra e di Giorgio Colli*, in M. MIRRI, R. SABBATINI, L. IMBASIATI (a cura di), *L’impegno di una generazione. Il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del Dopoguerra*, cit., p. 97.

centro-settentrionale, da Cassino in su, viene occupata dai tedeschi, che liberano Mussolini, il quale dà vita alla R.S.I., che va imponendo la propria autorità sui territori sotto occupazione tedesca.

Nell'autunno 1943 gli studenti lucchesi tornano a scuola e trovano uno scenario totalmente diverso: il loro professore di Filosofia e Storia è stato sostituito, dopo l'armistizio Colli è fuggito in Svizzera. È in queste circostanze che si presenta loro l'occasione di manifestare la propria coscienza politica: nel dicembre 1943, nella Lucca occupata dai tedeschi, i "repubblicani" convocano gli studenti a un'assemblea pubblica di propaganda fascista. I lucchesi, guidati da Mazzino Montinari, inizialmente si dichiarano non disposti a partecipare, poi costretti dal preside, prendono parte all'assemblea, che si conclude però con un duro scontro. Il giorno successivo danno luogo a un'agitazione di protesta all'interno del liceo, a cui segue una manifestazione pubblica per le strade della città: Montinari e gli altri pagano cara questa protesta, venendo espulsi da tutte le scuole fino all'aprile successivo. Angelo Pasquinelli si unisce alla Resistenza partigiana⁸⁴.

Colli rimane in Svizzera per circa un anno in qualità di insegnante nel campo di studenti italiani di Trevano, nei pressi di Lugano. Qui conosce Alessandro Fersen, che insegna Filosofia nello stesso campo profughi. Con Fersen, la cui attività si svolgerà dopo la guerra soprattutto in ambito teatrale, Colli inizia in questa occasione un dialogo che durerà per tutta la vita. Le discussioni di Trevano, ricorda Fersen, si svolgevano alla mensa del campo sbocconcellando patate e intingendole nel sale, e avevano come tema principale il pensiero presocratico:

⁸⁴ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., p. 225.

Giorgio aveva coniato un termine brutto, a dir la verità, ma estremamente pregnante; parlava di “vissutezze” [...]. Già allora con il termine “vissutezza”, che lui usava con un sorriso, Colli dimostrava tutto il suo interesse, la sua attenzione alla vita, prefigurando così l’equilibrio meraviglioso tra speculazione agli estremi limiti delle possibilità umane di conoscenza e quell’amore concreto per la vita, che avrebbe poi informato il suo modo d’essere, i suoi rapporti così aperti con il prossimo⁸⁵.

Nel maggio 1944 gli alleati superano la linea Gustav, così fino all’aprile 1945 le zone della Garfagnana, Versilia e Lucchesia sono interessate dagli scontri che vedono alleati e partigiani combattere contro i nazifascisti allo scopo di sfondare il fronte tirrenico della linea gotica. Lucca, già occupata dai partigiani, è liberata il 4 settembre 1944. L’Italia centrale si ricongiunge al Sud sotto il nuovo governo del CLN stabilito a Roma, tentando una riorganizzazione politica e sociale sino alla liberazione del Nord.

Tornato a Lucca, Colli riprende il suo posto al liceo Machiavelli, affiancando quest’attività al lavoro di traduzione di alcune opere filosofiche per conto della Casa editrice Einaudi – per la quale aveva iniziato a lavorare già prima della fuga in Svizzera –, e alla stesura del suo saggio sulla filosofia presocratica, *Phýsis krýptesthai philéi / La natura ama nascondersi*, che sarà ultimato e pubblicato nel 1948.

Dedicato alla memoria di Friedrich Nietzsche, in assenza del quale, così come in assenza di Jacob Burckhardt, ben poco di vitale sarebbe stato compreso sui Greci⁸⁶, il testo si apre con un lirico incipit che richiama i temi colliani della verità mistica,

⁸⁵ A. FERSEN, *La memoria in Giorgio Colli*, in G. CAMPIONI, S. BARBERA (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, F. Angeli Editore, Milano 1983, pp. 30-31.

⁸⁶ G. COLLI, *Phýsis krýptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, Milano 1948, p. 8.

della sua indicibilità e della necessità di falsificarla ai fini della comunicazione tra esseri umani:

Bello, senza riserve, è l'amore della verità. Esso porta lontano, ed è difficile giungere al termine del cammino. Più difficile però è la via del ritorno, quando si vuol *dire* la verità. Voler mostrare la verità nuda è meno bello, poiché turba come una passione. Quasi tutti i cercatori di verità hanno sofferto di questa malattia, da tempo immemorabile. Questo libro si propone di svelare la verità di uomini che al di là di tempi immemorabili hanno saputo nasconderla, resistendo all'insania, e di mettere a nudo così tutta la verità. Il sacrilegio ha in se stesso la propria punizione, poiché la verità, in questa ebbra e palpitante dilacerazione, si presenta disarmata, incapace a sostenersi e a giustificarsi. L'empietà è però anche una purificazione. L'avvenire appare sgombro, non rimane che proteggere la verità, nasconderla di nuovo. In realtà proteggeremo così noi stessi; essa è intangibile nel profondo, e neppure le parole che scriviamo adesso le fanno male. La verità non è mai compromessa, tutto quanto si dice sul suo conto può essere falso e illusorio⁸⁷.

Nell'introduzione metodologica dell'opera, Colli sviluppa una critica della moderna concezione della storia, che ricorda alcune riflessioni contenute nel precedente testo *Il filologo*. Il punto di vista moderno tende a creare degli schemi concettuali all'interno dei quali incasellare i fenomeni storici, sopprimendo l'individualità del dato, che in quanto azione, parola, figura, è in primo luogo un'espressione umana. La costruzione di schemi concettuali entro cui incasellare gli eventi storici equivale a un processo empiristico di astrazione, che poco si addice a una disciplina umanistica. «La guida per tali generalizzazioni è fornita dal tempo, secondo cui i dati suddetti vengono ordi-

⁸⁷ Ivi, p. 7.

nati. In tal modo la conoscenza storica si riduce a un concatenamento meccanico oppure finalistico che si applica dall'esterno alle espressioni umane, trattate come termini noti»⁸⁸.

Potrebbe risultare interessante notare la straordinaria vicinanza tra la visione della storia qui esposta da Giorgio Colli e alcuni aspetti della celebre concezione della storia di Walter Benjamin. Nella critica della moderna concezione della storia i due filosofi usano persino espressioni simili: il “concatenamento meccanico” che si applica alle espressioni umane dall'esterno ricorda molto da vicino l'immagine benjaminiana dello storicista che si lascia scorrere tra le dita gli eventi storici come fossero i grani di un rosario⁸⁹. Entrambi gli autori conferiscono agli eventi storici una dimensione umana, soggettiva, non schematizzabile, grazie a cui soltanto è possibile un autentico incontro con il passato, un incontro in carne e ossa, non mediato dall'astrazione del concetto. Entrambi stigmatizzano la moderna reificazione dell'evento storico, da cui deriva necessariamente un'atrofizzazione di quel *pathos* conoscitivo che dovrebbe accompagnare l'incontro con l'alterità. La modernità ha cancellato tramite il concetto e l'invenzione di un «tempo omogeneo e vuoto»⁹⁰ ogni residuo di alterità dalle epoche storiche trascorse, rendendo fittiziamente il passato qualcosa di immediatamente disponibile e controllabile, qualcosa di “nostro”.

Al contrario, per Benjamin, il passato è incontrollabile, può sorprenderci in oggetti dimenticati, avvizziti, corrosi dal tempo, attivando in noi un ricordo involontario come quello destato dal gusto della *Madeleine*⁹¹. E questa dimensione di misteriosa

⁸⁸ Ivi, p. 11.

⁸⁹ W. BENJAMIN, *Materiali preparatori delle Tesi*, in ID., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 74.

⁹⁰ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., XIII Tesi, p. 45.

⁹¹ W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014⁴, p. 92.

alterità propria dell'evento storico è mantenuta anche nell'analisi colliana: malgrado il filologo possa tentare di avvicinarsi alle espressioni individuali della storia, «verso cui è mosso da grande affinità e che gli forniscono degli appoggi fondamentali»⁹², queste non saranno mai compiutamente afferrabili. «La vera immagine del passato guizza via»⁹³.

Precorrendo la riscoperta di Teofrasto che si affermerà in particolare negli anni Sessanta, già nel 1948 con il *Phýsis* Colli dimostra di non riconoscersi in quelle interpretazioni che pongono l'eredità teofrastea in sostanziale continuità con quella aristotelica⁹⁴. Per Colli Teofrasto è una fonte molto più attendibile di Aristotele, che parlò degli autori più antichi mosso da problemi interni alla sua stessa filosofia, spesso dimostrandosi incurante dell'esattezza storica in vista del proprio tornaconto personale. Nel suo studio Colli prende come punto di riferimento il primo libro delle *Opinioni dei fisici*, testo fondamentale per l'interpretazione dei Presocratici. Lontano dall'interpretare l'*arché* dei Presocratici come un semplice principio materiale – come fece Aristotele – Teofrasto vi riconosce un elemento ideale, astratto e vivo a un tempo, che fa comprendere la sua provenienza mistica. Ciò che i Presocratici ci vogliono dire, secondo Teofrasto, è la continua circolarità tra dimensione metafisica e fisica, che porta alla ricerca dell'intelligibile attraverso il sensibile, e viceversa.

All'interno dell'orizzonte teoretico del *Phýsis* i pensatori presocratici vengono accomunati da una peculiare visione metafisica tripartita, lo schema che diverrà poi la cifra originale di Colli – interiorità indicibile, espressione, rappresentazione –

⁹² G. COLLI, *Phýsis krýptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca*, cit., p. 12.

⁹³ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, cit., V Tesi, p. 25.

⁹⁴ F. MONTEVECCHI, *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Luca Sossella Editore, Bologna 2018, p. 36.

che in questi anni inizia a formarsi, ma che verrà esplicitamente dichiarato solo in *Filosofia dell'espressione*, come si vedrà più avanti. Riguardo alla dottrina parmenidea, qui Colli chiarisce che l'Essere altro non è che un'espressione, un *ónoma*, un travestimento dell'indicibile Vero. Quest'ultimo, da intendere come *phýsis* o *nóos*, è l'interiorità che neanche si potrebbe dire, di cui neanche si potrebbe a rigore parlare, dato che l'espressione mai potrà coincidere con essa, che è alterità radicale. L'espressione fa da ponte tra noumeno e fenomeno, da una parte determinando il noumeno, dall'altra unificando i contrari: collega il Vero e la dimensione rappresentativa della *dóxa*, dove dominano discontinuità e finitezza, quindi il non essere. Il distacco dei due mondi autorizza Parmenide a presentarli sinteticamente nel contrasto essere-non essere, ma si tratta allo stesso tempo di mondi comunicanti grazie alla potenza mediatrice insita nell'espressione.

Più o meno lo stesso impianto metafisico sorregge il pensiero eracliteo, dove massima espressione è il *lógos*, inteso come congiungimento armonico dei contrari⁹⁵, forma costitutiva del fenomeno, il quale deve però sottostare anche all'opposta legge del *pólemos*, conflitto e divisione continua. La dispersione del *pólemos* è vinta di tanto in tanto dal *lógos*, che congiunge i contrari in un vincolo di unità, manifestando la loro provenienza dall'indistinto noumeno.

Scrive Adriana Cavarero:

con l'*interiorità* siamo alla presenza di una categoria cruciale [...]. Essa è la dimora umana della verità, il pulsare profondo del vero: l'intimità individuale, assolutamente prossima alla vita, rispetto alla quale sono *apparenza*, occultante e inadeguata apparenza, anche le parole in cui l'interiorità stessa si esprime. [...] Il dire non è che contesa sui *nomi*, forme caduche dell'apparenza, mentre, al contrario, la

⁹⁵ G. COLLI, *Phýsis krýptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca*, cit., p. 151.

verità non chiede di essere detta, se non in un gioco che dimostri l'illusorietà della sua stessa espressione, e con ciò l'inadeguatezza del dire rispetto all'inesprimibile trascendenza interiore che il sapiente esperisce⁹⁶.

Interiorità che viene tradita da Platone, il quale, come già visto, dopo il *Simposio* si rassegna all'educazione e alla politica, e, cedendo agli affanni del mondo dell'apparenza, fa delle idee un sistema di valori. Colli tuttavia, come del resto in *Filosofi sovrumani*, anche qui salva Platone guardando al suo *Parmenide*: la razionalità greca con la quale viene distrutta la teoria delle idee finisce – come già accennato, ma aspetto su cui si ritornerà nel prossimo paragrafo – per rivelarsi anch'essa una maschera, una falsificazione, un mezzo tanto serio quanto ludico, gettato a coprire il dionisiaco sottostante. Questa la grandezza di Platone.

9. Colli professore di Storia della Filosofia antica a Pisa

Il *Phýsis* permette a Colli di partecipare a un concorso grazie al quale ottiene prima la libera docenza e in seguito il posto di Professore incaricato di Storia della Filosofia antica presso l'Università di Pisa.

L'università italiana non gli concederà nessun altro riconoscimento: cresciuto al di fuori e indipendentemente da qualsiasi corrente accademica, egli si trovò da subito ai margini di un mondo che lo osservava con estrema diffidenza (o peggio con indifferenza). In ogni caso, la fama e la carriera universitaria non rientravano certo tra le sue principali ambizioni. Solo nei primi anni si aspettò qualche considerazione in più da parte del mondo accademico. In fondo, però, a un personaggio così singolare (*átopos*) toccò rivivere quel medesimo senso di isolamento cui la comunità scientifica aveva condannato in

⁹⁶ A. CAVARERO, *Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica*, «Il Manifesto», 13 ottobre 1988, Roma.

passato i maestri che si era scelto: Schopenhauer, Burckhardt, Nietzsche. [...] Il silenzio del mondo accademico fu spezzato solo da Rodolfo Mondolfo che, accidentalmente, lesse *Phýsis* durante un lungo soggiorno in Argentina grazie alla mediazione di un amico di Colli, il matematico Gino Moretti, che laggiù viveva e insegnava dal 1948. Scrive Mondolfo: “Non le nascondo che il consenso su alcune parti si alternava in me al dissenso su altre; ma questo accade sempre a ognuno di noi per qualsiasi libro: l’essenziale è che nel suo libro appare una vigorosa personalità di storico del pensiero antico, con un sicuro possesso delle fonti e uno spirito critico penetrante”⁹⁷.

Nel fervido ambiente culturale della Pisa del Dopoguerra Colli ritrova molti dei suoi studenti lucchesi, convinti antifascisti iscritti al Partito Comunista Italiano⁹⁸. Tra le lezioni pisane, degni di attenzione rispetto al tema del dionisiaco appaiono due corsi, uno su Empedocle e l’altro sul *Parmenide* platonico, che Colli tiene rispettivamente nell’anno accademico 1948-1949 e nel 1949-1950.

Nel corso su Empedocle Colli analizza frammenti tratti dal *Perí Phýseos* e dai *Katharmoi*, nell’intento di chiarire la gno-seologia empedoclea. Tratta il frammento 3 del *Perí Phýseos*, di cui fornisce la sua personale traduzione: «suvvia, considera con ogni tua intima forza vitale (*paláme*) ciascuna realtà nella sua essenziale chiarezza, né presta fede più alla vista che all’udito, o al rombante udito più che alle chiare sensazioni della lingua, e neppure rifiuta di credere ad alcuna delle altre facoltà e rappresentazioni, ovunque vi sia una strada (*póros*)

⁹⁷ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., pp. 228-229.

⁹⁸ M. MIRRI, *Postfazione. L’ultimo servizio del nostro vecchio Liceo classico*, in M. MIRRI, R. SABBATINI, L. IMBASIATI (a cura di), *L’impegno di una generazione. Il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del Dopoguerra*, cit., p. 236.

che porti alla conoscenza, ma conosci ciascuna realtà nella sua essenziale chiarezza» (vv. 9-13)⁹⁹.

Nel lessico empedocleo gli organi sensoriali e le loro rappresentazioni sono detti *guĩa*, termine che corrisponde quindi al mondo nel suo apparire immediato, nella sua illusorietà sensibile e rappresentativa. Le *palámai* corrispondono invece al fondamento interiore e indeterminato delle rappresentazioni sensibili. Il frammento 3 mostra una via che, partendo dalla conoscenza comune, si solleva verso una sfera superiore. Non si tratta, secondo Colli, dell'esaltazione della conoscenza sensoriale:

i vv. 10-12 del fr. 3 non esaltano la conoscenza sensoriale, ma l'unificazione dei *guĩa*, che non ha e non può avere alcuna espressione sensoriale adeguata, non potendosi intendere se non come attività conoscitiva interiore. [...] I *guĩa* sono soltanto una "via", un mezzo per giungere a tale conoscenza, che sta quindi su di un piano diverso, non riducibile a una singola rappresentazione sensibile o a una somma meccanica di rappresentazioni. La fusione delle *palámai* può esprimersi sensibilmente con la totale collaborazione dei *guĩa*, ma questi ultimi rimangono sempre un *póros*, poiché tale genere di conoscenza non si esaurisce nell'attività dei vari organi sensoriali¹⁰⁰.

Colli sta parlando di un'intuizione interiore, posta su un livello superiore a quello della conoscenza sensibile. Definisce questa come «la conoscenza artistica della realtà»¹⁰¹, determinata come *nóos*, l'unione delle *palámai*. Questa conoscenza è comune a tutti gli uomini e viene espressa visibilmente dal sangue.

⁹⁹ G. COLLI, *Lezioni di storia della filosofia antica*, La Goliardica, Pisa 1950, p. 105.

¹⁰⁰ Ivi, pp. 109-110.

¹⁰¹ Ivi, p. 112.

Vi è tuttavia una conoscenza superiore, che Empedocle chiama *phronéin*, corrispondente al principio conoscitivo universale esteso a mondo organico e inorganico. La *phrónesis* è la conoscenza primordiale che tutte le cose, anche inanimate, possiedono: si tratta della conoscenza che precede ogni organismo e che dipende dagli elementi, enti conoscenti grazie ai quali ogni essere vivente è in grado di sentire, godere e soffrire. La *phrónesis* è così la qualità universale del reale, comune a tutti gli esseri e tutte le cose perché propria delle parti elementari della loro struttura. Il potere conoscitivo degli elementi si esplica tramite la conoscenza del simile con il simile: con la terra vediamo la terra, con l'acqua l'acqua (frammento 109). L'essenza metafisica di ogni realtà consiste nel suo impulso vitale a congiungere se stessa con il tutto.

Il frammento 110 secondo Colli restituisce un'esperienza mistica, quella del riconoscimento degli elementi naturali all'interno della propria interiorità: «se infatti fissandoti con slancio profondamente nella tua densa interiorità ispirato contemplerai i principi con pura ansia, essi, tutti, ti saranno avvinti per l'eternità, e molta altra ricchezza conoscitiva da questa acquisterai»¹⁰². Essendo gli elementi conoscenti il contenuto di questa suprema conoscenza empedoclea, tanto il soggetto quanto l'oggetto di questa relazione sono delle interiorità: è il momento mistico di superamento del confine tra soggetto e oggetto, dell'identificazione dell'identità divina con la realtà universale. Non sussiste più l'oggetto e tutto si è trasformato in una somma *phrónesis* trascendente: questo è lo stadio conoscitivo più alto che Empedocle riserva per sé.

Nel corso del 1949-1950 sul *Parmenide*, la dottrina platonica viene presentata ancora una volta come originata da un

¹⁰² Ivi, p. 127.

sentire estatico e finalizzata a dare una forma razionale a un contenuto mistico. Se le idee fossero state un puro frutto razionale, sarebbero andate totalmente in fumo a seguito delle obiezioni condotte nella prima parte del dialogo, invece i personaggi continuano a crederci. Nella seconda parte viene reso definitivo il risultato della prima: la razionalità deve essere interpretata come mezzo inadeguato a trattare le idee, in altre parole mezzo inadeguato a conoscere la verità. «La razionalità ellenica rivela qui la sua più profonda natura, che è di annullare se stessa, dimostrare l'illusorietà del mondo come rappresentazione»¹⁰³. Nel suo distruggere la dottrina delle idee, la ragione non fa che distruggere se stessa, dimostrando la propria inadeguatezza a trattare l'interiorità noumenica.

La distruzione operata dalla ragione nei confronti e delle idee e di se stessa si nutre dell'ebbrezza di un agone supremo, dell'inventiva e del gioco tipici del sentire ellenico¹⁰⁴. La ragione condivide quindi con il gioco la stessa funzione di dissimulazione del contenuto mistico della conoscenza autentica – su tale assimilazione colliana della ragione al gioco si tornerà in particolare nel terzo capitolo del presente lavoro. L'idea-concetto che viene esposta nella seconda parte del dialogo non è altro che un travestimento della verità, una falsificazione alla quale Platone stesso non crede, tanto che «dichiara inconcludente tale via di ricerca, prima ancora di percorrerla a fondo. È un incoraggiamento a non seguirlo, rivolto ai pochi che hanno visto la prateria iperurania»¹⁰⁵.

¹⁰³ G. COLLI, *Lezioni di storia della filosofia antica, Parte seconda: Il Parmenide platonico*, La Goliardica, Pisa 1950, p. 137.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 138.

Stamen 2020

II

NIETZSCHE COME FILOSOFO DIONISIACO

Dai primi lavori editoriali alla realizzazione dell'edizione critica

1. *Gli anni in Einaudi (1943-1961): la nascita del progetto dell'edizione critica delle opere di Nietzsche*

Colli lavora per l'Einaudi dal gennaio 1943 al 1961, e dal 1957 inizia a collaborare anche con la neonata Boringhieri, sorta da una costola della Einaudi, che, accettando il progetto di una "Enciclopedia di autori classici", come sarà approfondito più avanti, gli fornisce la possibilità di realizzare alcuni progetti incompiuti presso l'Einaudi.

Nel gennaio 1943 Colli riceve la proposta di collaborare con la casa editrice Einaudi tramite traduzioni dal tedesco e poi eventualmente con un lavoro personale, mediante una lettera da parte di Felice Balbo, consulente della casa torinese. Colli risponde positivamente al vecchio compagno di Università, anche lui laureatosi in Filosofia del Diritto con Gioele Solari, ed entrato nella redazione diretta da Cesare Pavese nel 1941. Inizialmente Colli gli propone la traduzione del libro di Karl Joël *Geschichte der antiken Philosophie*, (Tubinga 1921), ma dopo il rifiuto di questa idea, gli viene assegnata la traduzione del *Platon* di Hildebrandt¹.

Porta a termine questa traduzione prima dell'armistizio, e al rientro dalla Svizzera incontra Pavese, professore del liceo che ha frequentato, nonché suo amico, proponendogli un'edizione completa delle opere di Nietzsche e di Schopenhauer. Respinto Nietzsche, Pavese si accorda con Colli per i *Parerga und para-*

¹ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», cit., p. 229.

lipomena di Schopenhauer, ma l'idea non è gradita dalla direzione romana: «Direzione romana disapprova energicamente contratto Schopenhauer possibilmente disdire», telegrafa Salinari il 30 giugno 1945. E Pavese risponde, lo stesso giorno: «Obiezioni Salinari inaccettabili. Non ce n'importa niente»².

Grazie al sostegno di Pavese e di Bobbio, Colli ottiene la traduzione dei *Parerga*, di cui termina il primo dei due tomi già nel dicembre 1945: a questo punto attende la pubblicazione del volume per ultimare la traduzione dell'opera. Tuttavia, dopo ripetute sollecitazioni, verso la fine del 1948, Giulio Einaudi decide di far cadere la pubblicazione dei *Parerga*. La prima parte della traduzione, in unica copia, viene riconsegnata a Colli, che spera di trovare un altro editore disposto a pubblicare Schopenhauer. Si rivolge alla Laterza, ma anche Croce, come Einaudi, ritiene che Schopenhauer sia un autore da non pubblicarsi.

Un altro problema emerge con la traduzione di *Von Hegel bis Nietzsche* di Löwith, proposta anch'essa a Colli al rientro dalla Svizzera. La redazione smarrisce la traduzione, in una sola copia, poco dopo la consegna, verso la metà del 1946. «Forse data in visione a Bobbio, forse inviata per la revisione a qualcun altro, venne ritrovata dopo circa un anno per puro caso da un professore di Trieste, abbandonata in un armadio»³. Dopo il fortunato ritrovamento però si inizia a mettere in discussione la reale volontà di pubblicare ancora il libro, a causa dei dubbi da parte del consulente Delio Cantimori. *Da Hegel a Nietzsche* appare nelle librerie solo nel 1949.

² L. MANGONI, *Pensare i libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, p. 233.

³ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», cit., p. 230.

Nel frattempo, nel gennaio 1946 Colli inizia una breve parentesi come giornalista e recensore di libri storici per il giornale *Nuova Stampa* di Torino, mosso dalla volontà di partecipare attivamente alla rinascita culturale del paese⁴.

Nel novembre 1948 Balbo propone a Colli la cura di una nuova opera, *l'Etica Nicomachea* di Aristotele. Colli risponde di esser disposto a tradurre un'opera di Nietzsche, i *Dionysos-Dithyramben* o gli scritti inediti – azione già proposta a Pavese, e alla quale Colli non vuole rinunciare – oppure un'opera poetica, antica o moderna, o ancora un'opera filosofica greca, ma non *l'Etica Nicomachea*, che non interessa, sostiene Colli, ormai a nessuno. Così arriva la controproposta di Balbo, la traduzione dell'*Organon* aristotelico.

Caro Balbo,

ho tardato alquanto a risponderti perché la tua proposta di tradurre l'*Organon* mi ha dato a pensare.

Non so se tu ti rendi esattamente conto dell'enorme quantità di lavoro che una tale traduzione richiederebbe. A parte infatti la mole – si tratta di 184 pagine nell'edizione Bekker, pari a più di 600 pagine di traduzione italiana in ottavo – si tratta di un testo che ha affaticato i secoli, perdona l'espressione. Ogni riga del testo deve essere compresa e interpretata, né si può ignorare l'immane bibliografia. Anche tenendo conto dello spirito delle vostre collezioni, che non vogliono dare edizioni erudite, a prescindere del tutto dall'apparato critico, la semplice traduzione porta con sé una grave responsabilità, soprattutto trattandosi della prima edizione italiana⁵.

Con queste parole Colli reagisce alla nuova proposta di Balbo. Dopo qualche titubanza, che dipende dalle difficoltà oggettive dell'impresa, accetta la traduzione, che gli interessa moltissimo. Si tratta di uno studio che si rivelerà fondamentale

⁴ Ivi, p. 231.

⁵ Ivi, p. 232: dalla lettera di Colli a Balbo, datata 9 marzo 1949.

sia per la maturazione del suo pensiero, sia per il rilievo culturale insito nell'operazione: è infatti, come Colli precisa, la prima traduzione italiana.

Nel giugno del 1949 su consiglio di Colli prende contatto con la casa editrice Angelo Pasquinelli, al quale Einaudi affida la traduzione del primo volume di *Das Erkenntnisproblem* di Cassirer, mentre un altro volume della stessa opera è assegnato a Colli.

Nell'agosto 1950 a incrinare il già fragile equilibrio tra Giorgio Colli e la casa editrice è l'improvvisa morte di Cesare Pavese, incrollabile punto di riferimento per Colli all'interno della redazione, favorevole, come già visto, ad accogliere molto spesso sue proposte da altri considerate eterodosse. Dopo la morte di Pavese, si sussegue una serie di confronti fra la sede torinese, favorevole in linea di massima alla pubblicazione della traduzione degli scritti postumi di Nietzsche, e quella romana, che si oppone a qualsiasi progetto sul filosofo tedesco. Il grande progetto editoriale su Nietzsche affonda le sue radici in questi anni⁶.

Comunque, a partire dal gennaio 1951 Colli, mentre è ancora impegnato nelle traduzioni di Aristotele e di Cassirer, accetta l'incarico di un'altra traduzione, quella della *Critica della ragion pura* di Kant, che in Italia circolava nell'edizione di Gentile e Lombardo-Radice.

A maggio 1952 entra in casa editrice la moglie di Pasquinelli, Gigliola Gianfrancesco, anch'ella allieva di Colli – come specificato nel capitolo precedente – che in seguito diverrà una sua collaboratrice nella collana di autori classici ideata per la Boringhieri⁷.

⁶ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 57.

⁷ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., p. 237.

Nel frattempo, il marito lavora alla realizzazione di un'opera monumentale sui Presocratici, evidentemente influenzato dall'insegnamento del loro maestro.

Grazie all'apporto progettuale di Colli nasce nel settembre 1952 la nuova collana "Classici della filosofia", da lui diretta assieme a Bobbio e Balbo. Ad agosto 1953 Colli consegna la traduzione dell'*Organon*, che però viene alla luce in ritardo, soltanto a metà del 1955.

All'interno della collana compaiono ora opere di spicco, come l'*Organon* e la *Critica della ragion pura*. Tuttavia, oltre a raccogliere apprezzamenti da parte di rinomati aristotelisti come Düring, Ross e Tricot, l'uscita dell'*Organon* genera dissapori all'interno della casa editrice: la redazione vuole cambiar nome alla collana, per evitare di darle il medesimo titolo di quella della Laterza, e desidera inoltre omettere i nomi dei direttori all'interno dei singoli volumi. La reazione di Colli a questa proposta non si fa attendere: «Ciò significa per quanto mi riguarda, un non riconoscere la mia opera (il mio nome è forse poco illustre accademicamente!), e per quanto l'avvenire della collana, un opporsi all'uso di tutte le grandi raccolte straniere (uso che è segno di serietà e di responsabilità)»⁸.

Si respira così un clima di tensione e di reciproca diffidenza tra Colli e la casa editrice: i tempi di pubblicazione dei suoi lavori sembrano allungarsi sempre di più, alle sue iniziative vien dato poco spazio, i pagamenti per lui e i suoi allievi spesso arrivano con ritardo. Scrive Colli alla redazione a maggio 1956: «Vengo a sapere che Laterza annuncia un programma clamoroso per i Classici della Filosofia [...]. Laterza si è accorta dell'importanza della nostra collana, ma Voi non ve ne accorgete. La diffusione dell'*Organon* è stata lasciata cadere completamente»⁹.

⁸ Ivi, p. 244: dalla lettera di Colli a Solmi, datata 25 aprile 1955.

⁹ Ivi, p. 245: dalla lettera di Colli a Solmi, datata 18 maggio 1956.

A giugno 1956 muore prematuramente a Zurigo Angelo Paquinelli, a causa di un infarto. Colli si reca personalmente in Svizzera insieme alla vedova per far rientrare la salma, che verrà sepolta nel cimitero di Lucca. La morte dell'allievo prediletto segna una svolta nei progetti di Colli, che dal dicembre di quell'anno prende accordi con Boringhieri per una nuova casa editrice.

Nel frattempo, da quando Colli è diventato co-direttore della collana einaudiana dei "Classici della filosofia", ha ottenuto la possibilità di tradurre le opere postume di Nietzsche, stando a una lettera-contratto del 26 settembre 1952¹⁰. Una lettera del 1957 di un redattore dell'Einaudi, Luciano Foà, lo informa della decisione di far uscire Nietzsche nell'autunno del 1958: Colli gli risponde con una lettera che può venir considerata il primo documento programmatico dell'edizione critica dell'opera di Nietzsche. Il 3 luglio 1958 scrive:

Caro Foà,

ti scrivo, secondo il tuo desiderio, sulla questione Nietzsche. In questi giorni mi sono documentato meglio, e ho precisato alcune idee. Sintetizzo.

1. A tutt'oggi, manca un'edizione critica completa delle opere di Nietzsche. E manca non solo nel senso di un'edizione filologicamente rigorosa, ma in un senso assai più sostanziale, in quanto è lecito supporre che il Nietzsche a noi noto – postumo e no – abbia presentato poco più della metà del materiale manoscritto originale. Dell'entità del materiale inedito – in ogni caso ingente – non si può tuttavia dare una notizia precisa, in quanto i manoscritti si trovano nel "Nietzsche-Archiv", a Weimar, e dopo la guerra nessuno ha potuto studiarli. L'unica edizione che sia stata condotta su un esame rigoroso e completo del "Nietzsche-Archiv" è anteriore alla Seconda guerra mondiale (*Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke und Briefe* 1933 sgg.), ma, procedendo cronologicamente, si è arrestata per le opere al 1869 – dopo cinque volumi – ossia alle primissime opere

¹⁰ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 58.

giovanili (prima ancora della “Nascita della tragedia” e delle opere postume che ho tradotto io). L’edizione si è dunque arrestata alla sua fase iniziale.

2. In tale situazione, dato l’enorme interesse – su scala mondiale – e l’importanza culturale che avrebbe un’edizione originale, completa e definitiva, di Nietzsche, all’editore Einaudi si presenta una duplice possibilità. Anzitutto farsi promotore di questa auspicata edizione critica originale, o impostando tutto da capo, o continuando l’edizione di Monaco e accordandosi con l’editore Beck. Per giungere a questo, bisognerebbe preliminarmente ottenere l’accesso al “Nietzsche-Archiv” di Weimar, e stringere contatti con i più importanti studiosi tedeschi del testo di Nietzsche (alcuni nomi mi sono già noti). In un secondo tempo si dovrebbe entrare in rapporti con Beck o altri editori tedeschi (anche orientali), per fissare una qualche forma di coedizione, che assicuri tuttavia a Einaudi, come promotore e organizzatore, la preminenza. La seconda possibilità è di affiancare a questa edizione originale una parallela edizione completa.

3. Le difficoltà di questa impresa sono imponenti, sia dal punto di vista politico-culturale, sia evidentemente dal punto di vista finanziario. Sebbene non sia possibile fare previsioni precise, si può calcolare, aggiungendo alle opere un’edizione completa delle lettere, un totale di 25/30 volumi di 700 pagine. Si aggiungano gli ostacoli ideologico-politici, che si oppongono a un ingresso nell’Archivio di Weimar con lo scopo di impiantare una grande edizione di Nietzsche, e le diffidenze degli studiosi e degli editori tedeschi di fronte a stranieri che vogliono guidare l’edizione di un grande scrittore tedesco. Può darsi che tutte queste difficoltà risultino alla fine insormontabili. Un lavoro preliminare è indispensabile per appurare la cosa (studio approfondito del problema; ingresso all’Archivio; viaggio in Germania e contatti con studiosi ed editori ecc.). In ogni caso, se il progetto in generale attira Einaudi vale la pena di fare questo lavoro e di deciderlo subito, perché non c’è altro da fare e non servirebbe a nulla indugiare su un problema che allo stato attuale delle cose si presenta per forza come nebuloso. Se poi questo lavoro preliminare dovesse concludere che l’impresa è impossibile, non sarebbe stato inutile, perché spianerebbe almeno la via – anzi servirebbe a tracciarne concretamente il programma – alla seconda possibilità, in ogni caso realizzabile, quella cioè della traduzione completa. Si potrebbe cioè affrontare tale traduzione non solo secondo un piano di completezza e

di rigore quale non è mai stato tentato in Italia, ma con una ricchezza di materiale comunque superiore a quella delle passate edizioni tedesche di Nietzsche. Tale lavoro preliminare mi offro io stesso di compierlo, associandomi come collaboratore un mio allievo particolarmente adatto a questo fine (è un ottimo conoscitore della lingua e della letteratura tedesca, ha soggiornato a lungo in Germania, soprattutto orientale, e ha una notevole pratica di problemi editoriali). Durata del lavoro: un anno¹¹.

Già dal 1958 si impone quindi la necessità di realizzare l'edizione nietzschiana innanzitutto in lingua originale. I criteri dell'operazione e la persona con cui Colli decide di condividere il progetto resteranno invariati sino alla effettiva realizzazione dell'impresa presso l'Adelphi: il collaboratore brillante a cui Colli accenna nella lettera è Mazzino Montinari.

Qualche tempo dopo, Foà risponde per conto dell'Einaudi: troppo ambiziosa l'idea dell'edizione critica in tedesco, piuttosto l'Einaudi ha deciso che verranno pubblicati alcuni volumi dell'opera di Nietzsche quali risultano dalle edizioni più attendibili uscite in Germania. Ma Colli nel frattempo riceve da Montinari, che si trova a Weimar presso il "Nietzsche-Archiv", la notizia dell'inattendibilità di ogni edizione esistente dell'opera del filosofo; così riaffiora la questione dell'imprescindibilità di un'edizione critica in tedesco. Di fronte a un nuovo secco rifiuto, Colli conclude il suo rapporto con l'Einaudi, nel 1961.

¹¹ Ivi, pp. 58-59: Lettera di Colli a Foà, datata 3 luglio 1958.

2. *L'Enciclopedia di autori classici (1958-1967). I ritratti di tre anti-moderni: Hölderlin, Leopardi, Burckhardt*

La morte di Pasquinelli fa incontrare di nuovo Giorgio Colli con Mazzino Montinari, laureatosi in Filosofia della Storia alla Normale nel 1948, sotto la guida di Delio Cantimori, e in seguito trasferitosi prima a Francoforte per un soggiorno di studio, poi a Roma, in qualità di redattore delle edizioni Rinascita.

Nel dicembre 1956 Colli inizia delle trattative con Paolo Boringhieri per la costituzione di una nuova casa editrice. Nell'aprile dell'anno successivo il progetto si realizza: il nucleo attorno al quale ruota questa nuova società è inizialmente un insieme di cinquantanove titoli che nel 1951 Giulio Einaudi aveva affidato a Paolo Boringhieri, costituendo un'apposita società separata col nome di "Edizioni Scientifiche Einaudi". La nuova casa editrice è diretta da Paolo Boringhieri a Torino, ma la collaborazione di Colli e Montinari, in quegli anni a Firenze, è essenziale. Il loro progetto di azione comune è finalizzato principalmente alla realizzazione di una "Enciclopedia di autori classici", ideata e diretta da Colli. Per l'Enciclopedia escono ben novanta titoli in soli nove anni, dal 1958 al 1967.

Lavorano al progetto alcuni tra gli allievi di Colli a Lucca. L'intento che li guida è presentare pubblicazioni o traduzioni italiane, spesso le prime, di opere capitali in tempi brevi, evitando un eccesso di filologismo che rischierebbe di paralizzare o mortificare l'audacia del curatore. I classici sono dunque presentati «senza grande apparato di introduzioni e note storicizzanti e sterilizzanti, ma con un minimo di notizie e con una prefazione essenziale, sufficiente per un lettore capace di giudicare da sé»¹² e che abbia ancora "qualcosa da decidere".

¹² G. LANATA, *Esercizi di memoria*, Levante Editore, Bari 1989, p. 77.

L'Enciclopedia presenta una collezione di testi fondamentali delle religioni orientali, come il buddismo, il tantrismo, l'ebraismo, l'islamismo: di chiara impronta schopenhaueriana, l'operazione è volta quindi a fornire un quadro realmente universale della cultura, rifiutando le ben più diffuse impostazioni eurocentriche. Trovano spazio all'interno del progetto

i moralisti in senso forte, che nelle passioni non obnubilate dalla ragione identificano la realtà profonda dell'uomo [...]; i filosofi veri, che senza accettare le "regole del gioco" filosofico sono capaci di concepire una visione totale del mondo, così aspra che i posteri preferiscono ricordarli in quanto poeti, come Leopardi; più in generale [...] gli autori che rifiutano lo spirito di sistema e i trionfi della *raison* o della *Vernunft*, i fenomenologi e gli anti-intellettualisti che con fantasia e passione vanno in caccia della "realtà" e della "vita"¹³.

L'Enciclopedia muore nel 1967, molto probabilmente a causa dello scarso successo.

Nel 1983 – a quattro anni dalla morte di Giorgio Colli – Adelphi ha pubblicato un testo che raccoglie tutte le sue prefazioni alle singole uscite. Può risultare interessante soffermarsi brevemente su qualcuna di queste, anche tenendo in considerazione le coeve riflessioni che il filosofo affida ai propri quaderni privati, pubblicati postumi nel 1982 in un volume a cura di Enrico Colli, intitolato *La ragione errabonda*.

Uno dei protagonisti delle riflessioni degli ultimi anni Cinquanta è Friedrich Hölderlin, un poeta «assai poco moderno»¹⁴, anzi «un greco antico nutrito in terra cristiana»¹⁵. La

¹³ Ivi, pp. 79-80.

¹⁴ G. COLLI, *Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983, p. 98: dalla Prefazione a Friedrich Hölderlin, *Scritti sulla poesia e frammenti* (Boringhieri 1958).

¹⁵ *Ibidem*.

voce di Hölderlin stride rispetto all'assetto generale della modernità occidentale, si impone come quella di uno «straniero»¹⁶, in quanto «è l'unico ad aver "realizzato" la greicità, appunto perché non aspira a diventare un greco, ma ha miracolosamente preservato in sé la natura greca»¹⁷. È l'unico che riesca propriamente a parlare come i Greci, anziché semplicemente sui Greci. Condivide con Empedocle il suo stesso destino tragico, cioè «valica solitario le soglie della divina follia»¹⁸ fino ad annullare la propria individuazione per ricongiungersi con il tutto.

Hölderlin giunge in maniera inspiegabile, senza l'ausilio del filologismo, alla comprensione diretta della Grecia autentica, opposta alla Grecia apollinea di Winckelmann-Goethe-Schiller¹⁹ – annota Colli nel luglio 1957. Hölderlin ha per il Colli di questi anni il merito di aver *detto* la Grecia ancor meglio di Nietzsche: l'espressione della Grecia da parte di quest'ultimo è infatti influenzata dal *pathos* dell'attore e dalle tecniche proprie del commediante, è un'espressione troppo "caricata", che cerca di impressionare il lettore servendosi di un tono moderno-decadente²⁰.

La comprensione della Grecia da parte di Hölderlin è invece più immediata e naturale: se Nietzsche *giudica* come un Greco, Hölderlin *guarda e sente* come un Greco²¹. La sua tragedia *Der Tod des Empedokles* rappresenta il culmine del suo pensiero e l'esperienza stessa di tutta la greicità arcaica tramite la tematizzazione della polarità e del rimando reciproco tra separazione e

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ Ivi, p. 99.

¹⁹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 1982, p. 89.

²⁰ Ivi, p. 358.

²¹ Ivi, p. 524.

unificazione, organico e aorgico. Vi è espressa la stessa esperienza dell'*epos* omerico, dove Afrodite e Ares regolano i rapporti fra gli uomini, di Esiodo, che nella *Teogonia* riconduce l'ordine del tutto al principio polare di Caos e Gaia, di Eraclito, che fa della contrarietà una vera e propria categoria interpretativa, di Parmenide, che ricorda che luce e notte sono due aspetti di una medesima forma²².

Verso Leopardi la fama dei posterì è stata, non già avara di riconoscimento, ma piuttosto, come egli aveva preveduto, ingiusta e miope. La sua pretesa di essere a un tempo filosofo e poeta fu giudicata eccessiva, e poiché canonizzare un grande filosofo, anche se morto, è assai più impegnativo e complicato per i posterì, che non un grande poeta, ci si attenne al secondo partito. Del resto, Leopardi non aveva accettato le regole e i termini della filosofia moderna, non aveva seguito nessuna scuola ufficialmente riconosciuta, insomma non aveva le carte in regola per essere filosofo. Ma se il pensiero della gloria fu la speranza più assidua, nelle lunghe notti della sua gioventù affaticata, è giusto non defraudarlo nella morte di ciò che nella morte gli spetta, sottilizzando sull'ambito della sua eccellenza²³.

Queste le parole che introducono all'interno dell'Enciclopedia un'opera di un altro anti-moderno, Giacomo Leopardi. Le verità che scoprì Leopardi sono scomode, scabrose, inaccettabili per un moderno, che preferirebbe sentirsi rassicurato da una Verità che giustifichi e dia dignità all'esistente. Questo non fece Leopardi, e così il suo nome è stato escluso dal novero dei filosofi. «La concezione leopardiana, al contrario, quale si esprime compiutamente nelle *Operette morali* è vera filosofia [...]. Le *Operette* sono dei miti filosofici, nel senso greco»²⁴.

²² F. MONTEVECCHI, *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Luca Sossella Editore, Bologna 2018, p. 45.

²³ G. COLLI, *Per una enciclopedia di autori classici*, cit., p. 113: dalla Prefazione a Giacomo Leopardi, *Operette morali* (Boringhieri 1959).

²⁴ Ivi, p. 114.

Esponendo in modo netto e sprezzante la propria visione del mondo, Leopardi costringe gli esseri umani alla scelta tra la viltà e il coraggio, cioè tra la negazione della verità e la sua accettazione. L'effetto che la lettura dei versi leopardiani ha sul lettore è, secondo Giorgio Colli, paragonabile a un bagno gelato che scuote dal torpore dei narcotici moderni²⁵. Il riscatto della memoria di Leopardi da parte di Colli segue la scia del movimento di rivalutazione e riscoperta di Leopardi filosofo negli anni Trenta-Quaranta – si pensi per esempio a *Leopardi progressivo*²⁶ di Cesare Luporini (1947).

Il terzo personaggio, fra quelli curati all'interno dell'Enciclopedia, sul quale vorrei brevemente soffermarmi è Jacob Burckhardt, che, come visto in precedenza, per Colli condivide con Nietzsche il merito di aver permesso che si comprendesse qualcosa di vitale sui Greci. Nel 1962, nella prefazione all'opera *Letture di storia e di arte*, Colli gli attribuisce le caratteristiche del vero e proprio filologo, che desidera estrarre quanto di più vivo dal documento storico, ed è in grado di considerare i dati storici come espressioni individuali, la cui rappresentazione scientifica sarebbe un'impresa disperata, e che impongono piuttosto una loro rappresentazione artistica. Così Burckhardt è assimilato a Pico della Mirandola e al Nietzsche della *Geburt*, due “filologi” di cui Colli tratta nelle sue prime opere. Nel corso del lavoro si tornerà a riflettere sull'eredità burckhardtiana attiva in Colli, soprattutto limitatamente ai temi del rapporto tra Stato e cultura, e tra potenza e grandezza.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ C. LUPORINI, *Leopardi progressivo*, in ID., *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947.

3. *I primi passi dell'impresa dell'edizione critica e il rapporto tra Colli e Montinari*

L'intento di realizzare una nuova azione culturale che abbia come protagonista Friedrich Nietzsche accompagna Colli durante la sua permanenza in Einaudi, come analizzato nel primo paragrafo, ma caratterizza anche la sua operazione editoriale in Boringhieri: nella collana della Boringhieri escono *Schopenhauer come educatore* (1958), *Lettere a Erwin Rohde* (1959), *Carteggio Nietzsche-Wagner* (1959), *Carteggio Nietzsche-Burckhardt* (1961).

Nel 1961, a seguito del declino del progetto della grande edizione Nietzsche presso Einaudi, Colli lascia la casa editrice, e Luciano Foà lo segue. La scelta di Einaudi non appare dettata soltanto dall'ingente impegno finanziario, ma anche, in linea più generale, da motivazioni di politica culturale. Nel 1959, presso lo stesso editore Einaudi, era uscita la prima traduzione italiana de *La distruzione della ragione* di Lukács, che influenza non di poco l'ambiente culturale dell'Italia dell'epoca. Conseguentemente, nel maggio del 1961, lo storico della filosofia Cesare Vasoli attacca sulla rivista «Itinerari» il progetto dell'edizione Nietzsche e la già affermata «Enciclopedia di autori classici» Boringhieri, operazioni a suo parere sintomatiche della «nuova fuga dalla realtà e dalla storia»²⁷ vissuta dalla cultura filosofica italiana. Non si tratta per lui di un modello di apertura o spregiudicatezza anti-dogmatica, ma di vecchie e nocive formule ideologiche in grado di distogliere i lettori dalla serietà del reale:

²⁷ G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992, p. 55.

è di oggi infatti la notizia, ormai di dominio pubblico, che uno dei nostri editori più coraggiosi e geniali, al quale tanto deve il rinnovamento ideologico del dopoguerra, si accinge a ripubblicare l'*Opera omnia* di Federico Nietzsche che non vorremmo davvero allineare nella nostra biblioteca con le opere di Gramsci o di Salvemini. Un altro editore, certo benemerito per aver fatto conoscere al pubblico italiano alcuni documenti fondamentali del pensiero scientifico moderno, non esita ad affiancare a testi di estrema utilità e di eccezionale valore, una nuova riesumazione di quelle "indianerie" che formarono mezzo secolo fa il fulcro della "Cultura dell'anima" esaltando il misticismo casalingo dei buoni soci delle Società teosofiche, o, addirittura, a riproporre alle nostre letture le pagine del più coerente filosofo reazionario, accompagnate da "alate" introduzioni encomiastiche²⁸.

Delio Cantimori, professore di Montinari nonché consulente di casa Einaudi già ai tempi del primo progetto Colli, risponde sulla stessa rivista, nell'ottobre '61, sostenendo la necessità di un confronto serio con ogni filosofia, senza alcun pregiudizio: escludere Nietzsche dal panorama culturale italiano, questa sì che sarebbe una "fuga dalla realtà e dalla storia". Se si assestasse la preoccupazione educativa di Vasoli, si arriverebbe a censurare intellettuali ed editori²⁹. Cantimori risponde forse troppo tardi, a conti fatti, quando la decisione di Casa Einaudi è ormai presa: pur affermando una tale visione della cultura, infatti, il consulente di Einaudi ha sempre nutrito una sicura diffidenza nei confronti del promotore della nuova edizione, Giorgio Colli³⁰.

Luciano Foà, fuoriuscito da Einaudi e intenzionato ad aiutare l'amico Colli nel progetto dell'edizione critica, fonda nel

²⁸ Ivi, p. 56.

²⁹ Ivi, p. 57.

³⁰ L. MANGONI, *Pensare i libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, cit., p. 839, nota 844, estratto dalla lettera di Cantimori a Foà, datata 20 novembre 1954.

frattempo una nuova casa editrice, l'Adelphi, che rileva i diritti delle opere di Nietzsche già in preparazione presso Einaudi. Dopo i primi fallimentari contatti con editori tedeschi in vista della pubblicazione del testo originale, Foà trova l'appoggio di Dionys Mascolo della francese Gallimard. Il 9 agosto 1962 viene firmato il contratto. Il lavoro finalmente viene avviato.

Ai primi volumi dell'edizione, sino all'aprile 1964, lavorano, a Weimar e a Firenze, anche due altri giovani amici di Colli, Sossio Giametta e Maria Ludovica Pampaloni. Montinari soggiorna stabilmente a Weimar dal 1963 al 1970. Nelle lettere che si scambia con Colli in questi anni si coglie tutto l'entusiasmo di un progetto concepito sin dall'inizio come un'impresa comune, effettivamente audace e innovativa:

spero che tu sia tranquillo per il lavoro: vedrai che tutti gli obiettivi saranno raggiunti. Qualche volta penso che la nostra impresa ha degli aspetti temerari, ma ho molta fiducia in te, nella tua grande capacità di realizzare anche le cose più difficili, mentre tu sai che puoi contare su me. [...] Non voglio che sia mai possibile distinguere nell'edizione il mio dal tuo lavoro. L'edizione è tutta *nostra*³¹.

La vita in archivio, fatta di rinunce e instancabile concentrazione, rafforza in Montinari il legame di amicizia con Colli: «la mia vita scorre qui in grandissimo silenzio e senza avvenimenti esteriori; ma mi piace. Così penso molto a tante cose: in modo particolare alla nostra amicizia. Che è il mio rapporto umano più importante³²». Ma Mazzino Montinari in questo periodo è al centro di forze diverse, e sembra tormentarsi per la difficoltà di trovare una propria strada, una propria autonoma conce-

³¹ G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, cit., p. 61: da una lettera di Montinari a Colli, datata 23 settembre 1962.

³² Ivi, p. 63: da una lettera di Montinari a Colli, datata 21 agosto 1961.

zione del mondo: da una parte la comunanza di lavoro e l'indiscussa amicizia con Giorgio Colli, dall'altra la stima verso il suo Professore alla Normale, lo storico Delio Cantimori, che, come espresso in precedenza, è radicalmente avverso alla metodologia colliana. La distanza di vedute tra Giorgio Colli e Mazzino Montinari, il quale avverte in sé un'irrefrenabile passione storica, si acuisce con il passare del tempo e con il procedere del lavoro, quando vengono stretti contatti con l'editore tedesco de Gruyter – le trattative si prolungano mesi, fino al giugno 1966. Mentre Montinari si esalta alla possibilità di realizzare un'edizione storico-critica con apparati esaustivi, definitiva nei limiti del possibile, Colli, già nel novembre '65, scrive all'amico:

Adesso voglio dirti con molta calma che mi sembra tu stia cadendo in un eccesso di scientificità. [...] Questa è la prima edizione di Nietzsche e non ha senso che una 1ª edizione sia *historisch-kritisch* a quel modo. Guardiamoci dal creare degli equivoci!³³.

Per Montinari invece la scientificità non è affatto un difetto, anzi la garanzia di un lavoro compiuto a regola d'arte, è «semplicemente il desiderio di essere un buon lavoratore, come un calzolaio bravo fa delle buone scarpe. La serietà del mestiere, realistica, tenace, che non ha paura della fatica e delle cose noiose, perché mira a un risultato che ha già in se stesso la sua giustificazione. Perciò non puoi raggiungere me – come sono o vorrei essere – se parli della imperfezione inevitabile di ogni lavoro scientifico»³⁴, risponde all'amico e maestro. È manifesto, in queste parole di Montinari, il riferimento all'insegnamento di Cantimori, convinto sostenitore del metodo rigoroso e dell'aspetto "artigianale" del mestiere dello storico. Colli ritiene

³³ Ivi, pp. 137-138: da una lettera di Colli a Montinari, datata 16 novembre 1965.

³⁴ Ivi, p. 138: da una lettera di Montinari a Colli, datata 29 settembre 1967.

invece il pensiero nietzschiano non razionalizzabile, non delimitabile concettualmente: procedere mediante un folto apparato critico equivarrebbe a ridurre la grandezza di Nietzsche, rendendolo un mero e inanimato oggetto di studio. Scrive all'amico, nell'ottobre '67:

un'edizione di Nietzsche dovrebbe essere appunto tale da piacere a Nietzsche, e inoltre tale da rivolgersi soprattutto a lettori "non tecnici". Questo ti spiega la mia avversione per un'edizione alla de Gruyter, dove l'apparato ipertrofico è una condizione vitale. L'edizione ideale sarebbe per me quella in cui l'apparato si limita ad aggiungere nuovo materiale "sostanzioso" per la conoscenza di N., oltre alle spiegazioni richieste da lettori che non siano né idioti né pedanti: in complesso poi una certa lievità di fronte ai risultati e alle esigenze della scienza filologica – una non dogmaticità quasi ironica³⁵.

Possibile riscontrare in queste lettere colliane della fine degli anni Sessanta l'eco della sua concezione della filologia esposta già negli scritti giovanili. Alcuni passi de *Il filologo*, dove spicca la figura di Pico della Mirandola, e di *Nietzsche e la "Geburt"*, in cui un apparato critico ipertrofico viene paragonato a uno sterile lasciapassare nel santuario della scienza³⁶, presagiscono l'intento di Colli di realizzare un'edizione critica che si salvi da un pedante filologismo.

4. *Il contratto con de Gruyter e la risonanza internazionale dell'edizione*

Occorre a questo punto fare un passo indietro per comprendere quali siano stati gli eventi che hanno portato al reperimento del prezioso editore tedesco.

³⁵ Ivi, p. 143: da una lettera di Colli a Montinari, datata 5 ottobre 1967.

³⁶ Opere affrontate nel primo capitolo.

Nel gennaio 1964, nella presentazione editoriale della collana dei “Classici” Adelphi, compare “*Le opere di Friedrich Nietzsche: prima edizione condotta sui manoscritti editi e inediti*”, a firma Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Pochi mesi dopo, ai due studiosi italiani si presenta la possibilità di partecipare al famigerato Convegno filosofico internazionale di Royaumont, quell’anno dedicato proprio a Nietzsche. Il “Colloquio di Royaumont” appare subito a Montinari come un’occasione unica e imperdibile per pubblicizzare l’edizione e continuare la ricerca del necessario editore tedesco. Pertanto cerca di convincere Colli, come al solito molto restio a far pubbliche apparizioni in convegni di impronta decisamente accademica:

Deleuze ha accluso all’invito il biglietto che ti spedisco. Ci propone di dirigere una “tavola rotonda” sulle questioni dei testi di Nietzsche. Sono sempre più convinto dell’importanza capitale di questa nostra prima comparsa in pubblico, e tormentato dall’idea che dobbiamo prepararci, che dobbiamo sfruttare questa occasione... Scopo della relazione dovrà essere soprattutto quello di dimostrare, in una sede autorevole, la necessità della nostra edizione, e così favorire la “scoperta” di un editore tedesco³⁷.

Così Colli e Montinari partecipano al Convegno di Royaumont, tenutosi dal 4 all’8 luglio 1964. Poco tempo dopo, nell’ottobre 1964, esce il primo volume dell’edizione italiana di Adelphi, *Aurora e Frammenti postumi 1879-1881*. Il Convegno sortisce gli effetti sperati: Karl Löwith, presente al Colloquio, in seguito definisce pubblicamente una vergogna nazionale la riluttanza degli editori tedeschi verso la nuova edizione critica, e, apprezzato il lavoro dei due italiani, si fa mediatore presso l’editore de Gruyter di Berlino. Dopo mesi di trattative, nel giugno

³⁷ G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell’edizione critica Colli-Montinari*, cit., pp. 123-125: dalle lettere di Montinari a Colli, datate 10 e 13 maggio 1964.

1966 viene firmato con de Gruyter e Gallimard il contratto per le *Werke* nietzschiane. «Ho ricevuto da Parigi il volume dei colloqui di Royaumont, l'ho subito sfogliato tutto e mi sono venute in mente tante cose. Il nostro intervento fa un'ottima figura e la nostra impresa viene citata sia nella premessa sia nelle conclusioni dell'ineffabile Gilles. Ho pensato a come, insieme, abbiamo combattuto bene la nostra battaglia e come quella nostra sortita fu decisiva per le sorti dell'edizione»³⁸, scriverà Montinari all'amico qualche tempo dopo, riflettendo sul successo del Colloquio.

Colli lavora dunque ai postumi di Nietzsche, che intende concludere per i primi mesi del 1967. Nel frattempo, de Gruyter, editore scientifico e accademico, impone una virata in senso filologico-tecnico all'edizione. Si manifesta così, come accennato nel paragrafo precedente, una contrapposizione tra Colli e Montinari: quest'ultimo, a differenza di Colli, si adegua – ma segue anche la propria inclinazione di storico – alle richieste dell'editore, lavorando sugli apparati, ricercando pazientemente citazioni nascoste, ricostruendo minuziosamente il contesto storico e culturale in cui Nietzsche viveva e pensava.

Il primo volume dell'edizione Adelphi-Gallimard-de Gruyter esce nel 1967. Colli dal canto suo avverte il nuovo progetto dell'edizione delle *Lettere* nietzschiane con la de Gruyter quasi come un tradimento dello spirito del progetto iniziale. Considera ormai conclusa l'azione Nietzsche e affida sempre di più il lavoro sugli apparati a Montinari, mentre in lui cresce la volontà di una ricerca personale, volta alla definizione di un proprio sistema filosofico. Di conseguenza, pur portando avanti l'edizione con costanza quotidiana, manifesta inquietudine e

³⁸ Ivi, p. 122: da una lettera di Montinari a Colli, datata 3 marzo 1967.

insoddisfazione per quel lavoro interminabile ed eccessivamente “scientifico”³⁹. Nel 1969, viene stipulato un contratto per le *Opere complete* di Nietzsche con l’editore Hakusuisha di Tokyo. I primi volumi usciranno tre anni dopo. Nel 1972 si profila un interessamento di Barral Editores di Barcellona per le *Opere complete* in spagnolo, tuttavia la trattativa non va a buon fine.

Complessivamente, l’azione Nietzsche si rivela come un’impresa titanica in grado di destare negli anni un interesse addirittura intercontinentale.

5. *Colli interprete del giovane Nietzsche: dal pessimismo schopenhaueriano ai primi tentativi di un dionisiaco inteso come gioia*

La ferrea volontà che ha condotto Colli a realizzare l’edizione critica pur tra molteplici e consistenti difficoltà si giustifica in base alla smisurata considerazione che il filosofo italiano ha sempre nutrito nei confronti di Friedrich Nietzsche, e al ruolo di primo piano che il pensatore tedesco riveste nella costituzione della sua filosofia. Prescindendo dal corpo a corpo con la filosofia nietzschiana, il pensiero di Colli non si sarebbe mai caratterizzato nella sua forma peculiare. Per lui Nietzsche è stato indubbiamente un punto di riferimento fisso lungo il percorso di meditazione di un’intera vita.

Nel 1980 Adelphi ha pubblicato un testo, intitolato *Scritti su Nietzsche*, che raccoglie tutte le prefazioni realizzate da Colli a testi nietzschiani, composte tra 1959 e 1978. Franco Volpi, nella sua recensione al testo, parla di una «affinità elettiva» tra il pensiero di Giorgio Colli e quello del filosofo di Röcken, che permette all’italiano una precisa «immedesimazione» in lui e

³⁹ Ivi, p. 129.

una acuta penetrazione nel fitto dei suoi misteri⁴⁰. Prendendo le mosse da *Scritti su Nietzsche*, e grazie al contributo dei quaderni privati de *La ragione errabonda*, tenterò di ricostruire il ritratto che Giorgio Colli ci offre di uno dei pensatori più importanti della contemporaneità. Procederò suddividendo il pensiero nietzschiano interpretato da Colli in tre fasi principali, al fine di mettere in luce di volta in volta una specifica concezione di dionisiaco.

Il pensiero di Nietzsche tocca il tessuto immediato della vita di chi legge, si mescola con essa in modo violento e invadente, sino a produrre un moto istintivo dell'animo «difficilmente definibile e certo non legato a schemi concettuali»⁴¹. Nietzsche fa cadere i confini tra i generi dell'espressione – similmente a Leopardi, tanto filosofo quanto poeta – e la sua impronta «si avverte nell'animo prima ancora che nella ragione»⁴². Proprio per questo motivo è stato frainteso e strumentalizzato: poiché la sua espressione è universale e agisce sull'istinto, è in grado di toccare animi che non è possibile definire nobili, «animi bassi o patologicamente deviati»⁴³ – scrive Colli nel 1963, motivando l'impresa della nascente edizione critica mediante l'esigenza di restituire ai lettori il Nietzsche autentico, da accogliere «non secondo frammenti casuali o variamente suggestivi, ma nella sua totalità e unità»⁴⁴. In questo modo il suo pensiero sarà privato della falsa popolarità attribuitagli dalle interpretazioni tendenziose.

⁴⁰ F. VOLPI, *Recensione a "Scritti su Nietzsche"*, in «Philosophischer Literaturanzeiger», 34 (1981), p. 170.

⁴¹ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 12.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ivi*, p. 13.

Ne *La nascita della tragedia* troviamo un conflitto tra due anime: il misticismo del contenuto che si scontra con la modernità della forma. Ad animare l'opera non è solo il mondo della Grecia arcaica, consistente in parole folli, nello sconnesso balbettare di Pindaro e dei cori tragici, ma molto di più: vi è il mondo orientale, confluito nel pensiero nietzschiano grazie alla mediazione schopenhaueriana, portatrice di un'intera civiltà, purtroppo ingabbiata all'interno dei limiti della scrittura. Ed ecco tematizzato il problema della forma dell'opera, cioè una scrittura troppo moderna, un misticismo condizionato letterariamente: «la parola scritta è in questo caso moderna, è quella di Arthur Schopenhauer, ma la suggestione sullo sfondo viene dall'oriente indiano»⁴⁵. Il contenuto greco-orientale è il racconto dell'epifania di un dio, di Dioniso, la cui esperienza diretta e immediata sta nella musica. Tuttavia, in antitesi a questo contenuto ecco sorgere la condizione letteraria, che media e sminuisce l'estasi primordiale.

In tale analisi colliana è riconoscibile il già analizzato schema interiorità/espressione, dovuto alla polarità di mistica e politica. Il Nietzsche che segue Schopenhauer dà luogo a una forma moderna, ma talvolta il misticismo autentico, vissuto, interviene nell'opera a spezzare la costrizione del discorso letterario. È l'irrompere del musicale nella *Nascita della tragedia*, ravvisabile per esempio nelle pagine sul terzo atto del *Tristano e Isotta*. «Mentre Schopenhauer e l'intuizione del *pathos* che sta alla base della tragedia, come dolore primordiale, come *Urschmerz* da cui i cori dionisiaci anelano di liberarsi nell'illusione del sogno drammatico allontanano dalla vita, il *pathos* musicale di Nietzsche, non letterario, gli testimonia un "altro" fondo della vita, il "vero" Dioniso, il dio affermativo, che è una

⁴⁵ Ivi, p. 18.

Urbust, una gioia primordiale»⁴⁶. Lo scotimento interiore, l'ebbrezza esaltante che nutrono il misticismo vissuto, non rappresentato letterariamente, interrompono la modernità della forma dell'opera, facendo avvertire al lettore un altro tipo di esperienza. Già nella giovanile *Nascita della tragedia* Dioniso irrompe sconvolgendo i canoni della rappresentazione e dell'opera letterario-filosofica moderna.

E l'irruzione del vero Dioniso consente al giovane Nietzsche l'allontanamento da un altro suo punto di riferimento a detta di Colli "troppo moderno", Richard Wagner. Il wagnerismo della *Nascita della tragedia* è interpretabile come «il mascheramento di un contenuto inattuale mediante una veste attuale»⁴⁷. Secondo Colli, l'"inattuale" dionisiaco nietzschiano corrisponde alla "fase della conoscenza mistica", il cui concetto rappresenta per il filosofo italiano, come verrà approfondito più avanti, la prima radice dell'avventura del *logos* in Grecia. Nietzsche cioè ha compreso meglio di Wagner la natura della musica e ha chiamato "dionisiaco" il suo carattere estatico. Così concepita, la musica si caratterizza come pura interiorità – ambito del dionisiaco già per il giovane Colli – che non cerca il visibile perché lo trova inadeguato⁴⁸. Al contrario, la "modernità" wagneriana consiste nella subordinazione dell'elemento musicale alla rappresentazione drammatica, che richiede una traduzione dell'interiorità noumenica nella visibile sfera della rappresentazione⁴⁹.

Tramite questo nuovo concetto di dionisiaco, allontanandosi dal pessimismo schopenhaueriano e dalla modernità wag-

⁴⁶ Ivi, p. 19.

⁴⁷ S. BARBERA, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, in «Nietzsche-Studien», 18 (1989), de Gruyter, Berlin 1989, p. 85.

⁴⁸ Ivi, p. 86.

⁴⁹ *Ibidem*.

neriana, Nietzsche si avvicinerà sempre di più alla Grecia autentica e inattuale, condizione di possibilità di un'esperienza mistica affermativa.

Che cosa significa la cultura? Attorno a questo interrogativo sembra ruotare la prefazione del 1959 a *Schopenhauer come educatore*. L'opera, scrive Colli, non è dedicata a chi legge per riposarsi o per farsi una cultura da sfoggiare nel bel mondo, «ma è uno scritto destinato a chi ha ancora qualcosa da decidere, sulla sua vita e sul suo atteggiamento di fronte alla cultura»⁵⁰. Solo scegliendo un maestro si riesce a diventare qualcosa, a determinarsi, a muovere i primi passi nell'ambito della conoscenza. Nietzsche e Schopenhauer sono degni di essere presi come maestri in quanto sono gli ultimi filosofi a non usurpare questo nome, non concependo la filosofia in maniera sterile e inanimata, ma assimilandola alla vita, rendendola materia vibrante e tangibile.

Entrambi hanno avuto il coraggio di mostrare il sostrato terribile e feroce della nostra esistenza, salvando dall'abisso di sofferenza soltanto l'arte, la religione, la filosofia: dal dolore di questa conoscenza sorge una nuova possibilità del nostro agire, nel conservare e rafforzare l'esistenza di una cultura. Per Colli, Nietzsche e Schopenhauer, mediante le dottrine elaborate nelle loro esistenze solitarie, stanno a indicarci una via alternativa al loro stesso isolamento. Non coglierebbe il loro insegnamento chi si isolasse dal mondo a loro modo, poiché le loro vite fatte di sofferenza sono servite a manifestarci la bellezza della cultura e della relazione con l'altro. Agire nella loro direzione significa costituire una società di eguali in grado di attingere dalla conoscenza e dalla cultura nuova linfa vitale. «Capire questi filosofi significa operare nella direzione da essi indicata, in modo

⁵⁰ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 31.

che l’“inattualità” della loro vita, il loro “distacco” dagli uomini e dagli interessi storici che li circondavano non si riproducano in altri filosofi solitari, simili a loro, ma siano il principio di un rivolgimento, che faccia risorgere la cultura come vita vivente, essenza di una società»⁵¹.

In queste parole credo sia racchiuso tutto il senso della vita filosofica di Giorgio Colli: sono rappresentative del suo modo di insegnare, tanto a scuola quanto all’Università, della sua azione all’interno delle case editrici, finalizzata a rendere comprensibili opere filosofiche spesso molto complesse a un vasto pubblico di lettori, prevalentemente non specialisti, o ancora, sono parole rappresentative del suo ostinato desiderio di rendere giustizia al Nietzsche autentico, in grado di venir fruito senza pregiudizi e strumentalizzazioni ideologiche dai contemporanei e dai posteri. Dietro queste parole si nasconde un filosofo tutt’altro che elitario e tendente all’isolamento, ma è piuttosto riconoscibile il profilo del Professor Colli amato dai suoi giovani studenti, di Lucca e di Pisa.

In un’unica prefazione sono trattati *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci* e gli scritti dal 1870 al 1873. Le categorie dell’apollineo e del dionisiaco vengono introdotte nella *Visione dionisiaca del mondo*, scritta durante l’estate del 1870: in questo testo preparatorio Nietzsche connette i due istinti molto di più di quanto faccia nell’opera maggiore, la *Nascita della tragedia*. Si assiste a un vivace ondeggiamento dei due concetti, parificati come istinti artistici primordiali e accomunati dalla dimensione del gioco – tanto l’unità essenziale di apollineo e dionisiaco, quanto l’ambito del gioco si riveleranno elementi caratterizzanti la personale speculazione di Colli, come verrà

⁵¹ Ivi, p. 32.

analizzato più avanti. L'artista dionisiaco "gioca" con l'ebbrezza, l'apollineo "gioca" con il sogno, scrive Nietzsche: è l'attività dell'attore, consistente nel gioco, a unificare i due istinti. Critico è il giudizio di Colli sulla coeva *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*: in quest'opera – maggiormente che nelle più complete analisi dei preplatonici presentate nei corsi basileesi tenuti negli anni accademici 1872, 1873 e 1876⁵² – l'interpretazione che Nietzsche dà di Eraclito e di Parmenide è ancorata a quelle tradizioni fossilizzanti che egli si propone di rompere, non coglie la specificità di questi due grandi Presocratici. La filosofia di Eraclito, scrive Colli, è banalizzata sulla base del concetto del divenire, e la caratterizzazione del pensiero dell'Eleata come freddo, astratto, esangue e negatore della vita è antitetica a quella autentica⁵³. Complessivamente, in quest'opera Nietzsche interpreta le dottrine presocratiche sotto il profilo di una nascente scienza della natura: in ciò si dimostra aristotelico, contro i suoi dichiarati intenti. Preferisce spesso affidarsi alle notizie della dossografia tarda piuttosto che ai frammenti originali dei Presocratici.

Nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramorale* viene per la prima volta attaccato il concetto di verità oggettiva: la verità altro non è che un "mobile esercito di metafore". Secondo Giorgio Colli, questa interpretazione rimane troppo idealistica, risolvendo il reale in una questione di linguaggio: la stessa metaforizzazione del mondo operata da Nietzsche si rivela una metafora, dato che nel linguaggio troviamo solo un aspetto particolare di un processo universale che ha altri caratteri non razionalizzabili e comprensibili mediante lo schema del mero

⁵² Oggi raccolti in F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁵³ Ivi, p. 45.

“trasferimento”. L'impostazione nietzschiana logicizza il rapporto tra “enigmatico fondo delle cose” e “manifestazione”. Malgrado l'intuizione geniale,

la scelta della chiave interpretativa – la metafora – tradisce l'unilateralità della risoluzione, il punto di vista di chi è cresciuto come filologo. Il mondo che ci circonda si risolve idealisticamente nel “trasferimento” dell'enigmatico fondo delle cose in un linguaggio estraneo. Anche se la parola “apparenza” viene rifiutata, l'impostazione rimane qui schopenhaueriana; ma Nietzsche sceglie una forma circoscritta di manifestazione, di trasferimento, ancorata all'astrazione del linguaggio, per spiegare un fenomeno universale di cui il linguaggio è un aspetto particolare. In altre parole, Nietzsche pecca lui stesso di metafora mentre spiega tutto in termini di metafora, poiché il concetto di metafora da lui proposto è una “metafora” interpretativa di un processo vitale e universale che assomiglia alla metafora, la include, ma ha altri caratteri più complessi e inafferrabili. D'altro canto egli neppure dimostra che sia impossibile per un filosofo sfuggire alla metafora⁵⁴.

Osserva il gregge che ti pascola innanzi: esso non sa cosa sia ieri, cosa oggi, salta intorno, mangia, riposa, digerisce, torna a saltare, e così dall'alba al tramonto e di giorno in giorno, legato brevemente con il suo piacere e dolore, attaccato cioè al piolo dell'istante, e perciò né triste né tediato. Il veder ciò fa male all'uomo, poiché al confronto dell'animale egli si vanta della sua umanità e tuttavia guarda con invidia alla felicità di quello [...]. L'animale vive in modo non storico, poiché si risolve come un numero nel presente, senza che ne resti una strana frazione; non è in grado di fingere, non nasconde nulla e appare in ogni momento in tutto e per tutto come ciò che è. L'uomo invece resiste sotto il grande e sempre più grande carico del passato: questo lo schiaccia a terra e lo piega da parte; questo appesantisce il suo passo come un invisibile e oscuro fardello, che egli può ben far mostra di rinnegare [...]. Perciò lo commuove, come se si ricordasse

⁵⁴ Ivi, pp. 46-47.

di un paradiso perduto, il vedere il gregge che pascola o, in più familiare vicinanza, il bambino che non ha ancora nessun passato da rinnegare⁵⁵.

L'essere umano è secondo Nietzsche un animale ontologicamente malato di passato. Colli condivide questa riflessione: la nostra coscienza non è che rappresentazione di ciò che è già accaduto, pertanto l'uomo è nella sua essenza un animale storico, quindi sottratto all'immediatezza. L'infelicità dovuta al passato, che l'uomo si porta sulle spalle come un fardello – continua il filosofo tedesco – è ingigantita dallo storicismo ottocentesco, che genera una vera e propria malattia storica, ovvero un'inerzia dovuta a un eccesso di sapere storico. La storia, divenuta una vera e propria scienza, uccide la vita mediante un prematuro e mortificante incanutimento⁵⁶ degli animi.

Fin qui la riflessione colliana appare concorde con il pensiero del filosofo tedesco. Tuttavia, Nietzsche in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* presenta secondo Colli un concetto di rammemorazione molto limitato: considera tale solo l'attività rammemorante connessa alla storia come studio e ricerca, non includendovi l'accezione della storia in quanto evento e azione, in quanto oggetto, ambito, secondo Colli, altrettanto lontano dall'immediatezza. Il giudizio nietzschiano salva cioè dalla condanna quanto è connesso con l'azione: gli uomini mentre vivono e agiscono, sostiene il filosofo tedesco, sono dispensati dal mortifero ricordo. Viene condotta nel testo l'opposizione tra la storia, disciplina contemplativa e negatrice della vita, e la vita, a cui si connette l'oblio, l'incoscienza, la fe-

⁵⁵ F. W. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», edizione italiana diretta da G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano 2009¹⁹, volume iii, tomo i, pp. 6-7.

⁵⁶ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 65.

licità. L'unica saldatura possibile tra i due àmbiti è per Nietzsche la realizzazione di una storia che possa mettersi al servizio della vita e dell'azione.

“Per ogni agire ci vuole oblio”, in questo modo Nietzsche taglia corto con la sua riflessione pessimistica. La conseguenza dell'analisi nietzschiana, condotta fino al suo esito estremo, è che anche ogni azione è storia e nient'altro che storia, e in quanto tale non oblio né incoscienza. L'agire di cui parla Nietzsche è per Colli semplicemente la stessa storia un attimo prima di diventare tale, un attimo prima di esser scritta sui libri in modo da avvelenare la coscienza del futuro agente. “Colui che agisce è sempre senza coscienza”, questa citazione goethiana non aiuta Nietzsche secondo Colli: il filosofo non riesce a trarre le conclusioni del proprio discorso, cioè che i fini, i moventi, gli oggetti che suscitano l'azione sono anch'essi rappresentazioni di qualcosa di passato. Ogni coscienza è fondata sul ricordo e le azioni degli uomini non possono non esser costituite da un elemento di passato persino nello stesso momento attuale nel quale sono compiute. «Neppure il pascolare e il brucare di un armento si può dire privo di coscienza, come del resto la memoria è possente, costitutiva anche negli animali»⁵⁷.

Ma l'analisi colliana non è finalizzata a negare totalmente uno dei termini dell'opposizione nietzschiana, quello positivo, caratterizzato come “vita”, “oblio”, “felicità”. Soltanto esso non si può intendere come cecità dell'azione. «Vita, piuttosto, è qualcosa di intrecciato con ricordi e oggetti, azioni e conoscenze»⁵⁸.

La felicità sta nell'attimo, nel fissarsi sulla sua soglia, cogliendolo e assaporandolo: «chi non sa mettersi a sedere sulla soglia dell'attimo dimenticando tutte le cose passate, chi non è capace di star ritto su un punto senza vertigini e paura come

⁵⁷ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 51.

⁵⁸ *Ibidem*.

una dea della vittoria, non saprà mai che cosa sia la felicità»⁵⁹. È questa la potente verità compresa da Nietzsche e pienamente condivisa da Colli. Il tedesco però non l'ha espressa adeguatamente, antepo- nendo alla conoscenza il mito di un'azione im- mediata e incosciente. Per Colli invece la felicità consiste nell'esperienza dell'attimo come modalità altra di conoscenza, anziché come incoscienza; non è idealisticamente situata al di fuori della dimensione dei ricordi e degli oggetti, ma ne è alla base. Ancora una volta Colli, commentando questo testo di Nietzsche, rompe drasticamente con gli elementi schopenhaue- riani-dualistici che abitano la sua filosofia, manifestando la continuità tra i due mondi. Per raggiungere la felicità, per espe- rire la vita, non occorre negare *tout court* la conoscenza, ma in- tendere questa in altro modo, non scandita in base al tempo, non imperniata sulla distinzione soggetto-oggetto.

Straordinariamente rivelativa della considerazione della grecità da parte di Nietzsche è la Considerazione inattuale intitolata *Noi filologi*, opera incompiuta e non pubblicata in vita. Studiando il materiale postumo relativo a essa e alla *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Colli delinea la concezione nietzschiana della filologia⁶⁰, affine alla propria. La vera natura dell'antichità non è comprensibile tramite il limpido acume in- tellettivo del filologo classico, poiché il vero volto dell'antichità è crudo e orrendo. L'interpretazione "umanistica" con cui la fi- lologia ha caratterizzato negli ultimi secoli l'antichità classica è una grandiosa falsificazione: Nietzsche contrappone perciò "umano" a "umanistico".

⁵⁹ F. W. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 8.

⁶⁰ Si confronti a tal proposito F. W. NIETZSCHE, *Appunti filosofici 1867-1869 – Omero e la filologia classica*, a cura di G. CAMPIONI e F. GERRATANA, Adelphi, Milano 1993, opera a cui nel presente lavoro viene fatto riferimento in occasione della trattazione dei primi testi colliani sul tema della filologia, *supra*, I, pp. 25-26.

Se con *humanitas* si vuole alludere a una natura fondamentale buona e dignitosa dell'uomo, che esclude da sé ogni rozzezza, smisuratezza, crudeltà, la si cerchi altrove, ma non nella Grecia antica: quest'ultima al contrario, se messa in chiaro nella sua vera natura, risulta per l'appunto antitetica all'umanesimo. Gli appoggi all'interpretazione "umanistica" vengono ricavati tutti quanti dalle idee dei Romani ellenizzati; ma questo, secondo Nietzsche, è l'aspetto declinante, indebolito dell'antichità, a lui interessa la Grecia, non Roma, e inoltre la Grecia pre-ellenistica. Qui l'essenza non è "umanistica", bensì "umana"⁶¹.

L'umanesimo è l'essenza dell'ellenismo, l'umanità è invece la caratteristica dell'animo dei Greci antichi, privi di vergogna, trasparenti nelle loro azioni, accompagnati da una specie di ingenuità fanciullesca. Ad avviso di Colli, mediante questa riflessione nietzschiana è possibile avvertire un'evoluzione nel suo concetto di dionisiaco, che dalla negatività schopenhaueriana in cui è inteso nella *Nascita della tragedia* si avvia verso quell'interpretazione positiva che caratterizzerà il pensiero del Nietzsche posteriore⁶²: dal fondo orrendo della greicità autentica, "umana", si sviluppa un'anima infantile e lieve come quella del Greco antico.

6. *Uno Zarathustra dall'anima greca*

Nella prefazione a *Umano troppo umano* Giorgio Colli si interroga sul senso della parola "scienza" per il Nietzsche di questo periodo. Si tratta del cosiddetto periodo "illuministico" – secondo le tradizionali interpretazioni, schematicamente, da *Umano troppo umano* (1878) a *La gaia scienza* (1882) – ma Colli ci mostra quanto il pensiero del filosofo tedesco sia in

⁶¹ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 66.

⁶² Ivi, p. 67.

realtà anche in questa fase molto distante dalla moderna concezione di scienza. Nietzsche non intende la scienza come «un sistema di proposizioni fondate su principi universali, legate in ferrea concatenazione, dedotte e dimostrate le une mediante le altre»⁶³, né tantomeno come una serie di conoscenze ottenute mediante il metodo induttivo, la raccolta di dati, l'esperimento, e poi inserite all'interno di un meccanismo deduttivo. Già in quest'opera Nietzsche sviluppa piuttosto la critica serrata contro il pensiero logico-deduttivo e la sfiducia nella produttività delle catene dimostrative, evidente nell'uso di uno stile aforistico, che procede per "lampeggiamenti", basandosi sulla coordinazione anziché sulla subordinazione.

Egli concepisce una "scienza" più vicina al gioco che alla necessità – per questo in continuità con l'arte – da intendere come capacità di un giudizio i cui termini sono assunti dalla sfera sensibile-intuitiva, e si riferiscono alle radici del piacevole e del doloroso, del desiderabile e dell'evitabile. La "scienza" nietzschiana altro non è che intuizione: Nietzsche chiama cioè "scienza" l'opposto di quello che si intende comunemente con tale nome. Tramite tale concetto di "scienza" intuitiva Nietzsche prende congedo dalla metafisica, postulante la fede nell'oggetto, nella sostanza, nell'immutabile e nel sistematico. Così si allontana da Schopenhauer, verso il quale nutre non ancora un definito astio, ma piuttosto un vago sentimento malinconico. All'interno di *Umano troppo umano*, alla base degli istinti e dell'apparente immediatezza della volontà – in ciò sta l'attacco contro la teoria schopenhaueriana e il suo concetto di volontà – «stanno i giudizi primordiali dell'uomo, le sue valutazioni. L'istinto è subordinato all'intelletto, lo segue e ne è determinato»⁶⁴. Questa presa di posizione consente a Nietzsche

⁶³ Ivi, pp. 72-73.

⁶⁴ Ivi, p. 75.

lo sviluppo di una visione del mondo prevalentemente teoretica, interpretabile come la restaurazione del pensiero presocratico.

È proprio all'epoca di *Umano* che Nietzsche inizia a modificare in modo netto il proprio concetto di dionisiaco, indipendentemente dalle teorie wagneriana e schopenhaueriana, conferendogli una spiccata carica "inattuale": affrancatosi dalla metafisica dell'artista e della volontà, il dionisiaco nietzschiano inizia ad assumere un carattere teoretico che lo assimilerà sempre di più alla conquista conoscitiva dei misteri greci⁶⁵.

L'allontanamento dal pessimismo schopenhaueriano, e dalla relativa concezione del dionisiaco, viene dichiarato apertamente ne *La gaia scienza*, testo in cui Nietzsche fa propria una profonda conquista vitale: la sfera della conoscenza deve essere unita a quella della gioia. Si tratta di un notevole progresso teorico: finalmente Nietzsche, congiungendo la conoscenza e la gioia, in senso anti-moderno, anti-schopenhaueriano, manifesta la propria vicinanza alla greicità presocratica. Si ricorderà che nel giovanile *Nietzsche e la "Geburt"* Colli ha rimproverato al filosofo di Röcken la contrapposizione di verità e bellezza all'interno dell'impianto teoretico dell'opera. Al contrario, nelle massime espressioni greche, sostiene Colli, verità e bellezza sono congiunte, come nell'essere perfetto di Parmenide, nello *Sphaîros* felice di Empedocle, nell'acqua generatrice di Talete, e ancora nell'idea bella di Platone⁶⁶. Nietzsche, giunto a *La gaia scienza*, riconosce la propria anima presocratica e, in un tradimento di Schopenhauer, connette la conoscenza con la gioia.

In questo nuovo quadro teoretico si affacciano intuizioni preparate già nelle opere precedenti e che sfoceranno nella filosofia di Zarathustra, come la morte di Dio e l'eterno ritorno.

⁶⁵ S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, cit., p. 58.

⁶⁶ Si confronti *supra* I, p. 30.

Zarathustra stesso fa la propria comparsa in quest'opera, alla fine del quarto libro. Perciò secondo Colli è inesatto sostenere, come spesso è stato fatto, che *La gaia scienza* chiuda un periodo mentre *Così parlò Zarathustra* ne apra un altro. Le due opere sono in realtà complementari e assai vicine nei contenuti. Tuttavia, la specificità dello *Zarathustra* nietzschiano non riguarda i contenuti, quello che conta nell'opera è «il dettaglio, la singola visione, o addirittura quello che non c'è scritto, il tempo, il colore musicale, questo o quel *cantabile*, o *smorzando*, o *crescendo*, o *teneramente*, piuttosto che non i pensieri di fondo»⁶⁷.

Se a livello contenutistico *Così parlò Zarathustra* si dimostra in continuità con gli scritti precedenti, ciò che lo differenzia dagli altri testi nietzschiani è la sua peculiare espressione, che manifesta una immediatezza di vita al di fuori della coscienza e della rappresentazione. Lo *Zarathustra* secondo Colli sorge cioè direttamente dalla sfera delle espressioni primitive e immediate. Le parole contenute nel testo sono simboli di qualcosa che non ha volto, sono «espressioni nascenti»⁶⁸. Questa stessa esperienza comunicativa, che si può caratterizzare come preconcettuale, è descritta da Nietzsche quando parla del coro dionisiaco all'interno della *Nascita della tragedia*: il coro tragico è il simbolo della massa dei seguaci di Dioniso, la cui ebbrezza oblitera il principio di individuazione. Nella *Nascita della tragedia* Nietzsche si esprime in questi termini: «in questo incantamento chi è esaltato da Dioniso vede se stesso come satiro, e di nuovo come satiro contempla il dio, cioè egli vede nella sua trasformazione una nuova visione fuori di sé, come compimento apollineo del proprio stato»⁶⁹. Questa visione descritta da Nietzsche è quello che Colli chiama «espressione nascente»: ogni atto, ogni accadimento, ogni nesso tra le rappresentazioni

⁶⁷ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 110.

⁶⁸ *Ivi*, p. 111.

⁶⁹ *Ibidem*.

taglia i legami con altre immagini e altre conoscenze, ponendosi come scaturito direttamente dall'immediatezza primordiale. Si tratta cioè di un'espressione sorgiva, ancora recante una evidente traccia dell'immediatezza dionisiaca. In base a questa prospettiva, *Così parlò Zarathustra* si presenta come un riflesso diretto del fondo dionisiaco del reale.

Alla luce di ciò, riconosciuta la continuità ideale tra la forma espressiva dello *Zarathustra* e la tematizzazione del coro tragico nella *Geburt*, si può comprendere che cosa effettivamente tronchi ogni concatenazione deduttiva nella spezzatura aforistica all'interno delle opere del cosiddetto periodo "illuminista". La deduzione si può sviluppare soltanto tra rappresentazioni astratte, non tra rappresentazioni nascenti: è il riferimento diretto al dionisiaco sottostante a spezzare la deduzione. Sotto questa luce, il cammino teoretico nietzschiano si presenta in una sistematica continuità.

Grazie a questa analisi, si può comprendere anche il sottotitolo dell'opera: «Un libro per tutti e per nessuno». Innanzitutto, «un libro per tutti» perché, parlando dell'immediatezza, parla a tutti gli esseri umani, che in quanto tali possiedono l'immediatezza dionisiaca, sebbene essi tendano in realtà a obliare e dimenticare le espressioni primitive a favore di quelle astratte e derivate. Dunque trattando l'immediatezza, Nietzsche con lo *Zarathustra* vuole, secondo Colli, portare la filosofia su un piano essoterico, strappandola al tecnicismo dovuto alle astrazioni concettuali e connettendola al fondo vitale che giace al di sotto della rappresentazione. Tuttavia si tratta anche di «un libro per nessuno», a causa della natura remota, nascosta, a tratti incomunicabile del fondo dionisiaco.

L'anima schopenhaueriana di Nietzsche neanche in questo grande testo pare del tutto sopita: la tematizzazione della figura del superuomo è interpretata da Colli nella prefazione allo *Za-*

rathustra del 1968 come la scarica apollinea del disgusto provato da Nietzsche per l'uomo comune, l'uomo piccolo, in altre parole l'umanità concreta. «Qui si scopre qualcosa che Nietzsche ama nascondere, un'avversione contro la vita, un tratto pessimistico in profondità [...]. La melanconia di Zarathustra, i suoi lunghi silenzi, i sogni orrendi, l'ora senza voce, alludono di continuo a una natura precocemente armata contro la vita, esposta al contagio pessimistico»⁷⁰.

Nietzsche cioè, disgustato dalla percezione della fragilità dell'uomo, reagirebbe tramite il sogno di un superuomo che torni alla naturalità. Ma contro a questa natura pessimistico-negativa si erge, secondo Colli, la grande esperienza mistica affermativa di cui Nietzsche in questa grande opera ci parla: la conoscenza dell'eterno ritorno, il dire di sì alla vita.

I temi della danza, della casualità, dell'anti-finalismo, della lievità sono variazioni di questa esperienza fondamentale. Alla base della Visione dell'eterno ritorno non va ricercata tanto l'eco di notizie dossografiche su un'antica dottrina pitagorica o di ipotesi della scienza ottocentesca, quanto piuttosto il riaffiorare di momenti culminanti della speculazione presocratica, che hanno indicato un'istantaneità ritrovabile nel tempo, la quale tuttavia conduce al di fuori di esso, annullandone l'unidirezionalità irreversibile⁷¹.

Complessivamente, lo *Zarathustra* propone un modello di vita in cui la gioia predomina sul dolore, e la lievità sulla pesantezza: la forza catartica della dottrina dell'eterno ritorno consiste nella sicurezza che ogni attimo di pienezza, ogni sentimento vittorioso, ogni effimero entusiasmo è destinato a ritornare eternamente. Questo modello di vita è secondo Colli quello proprio dei Greci antichi. La scelta di un personaggio persiano anziché greco non deve portarci fuori strada nella comprensione

⁷⁰ Ivi, p. 114.

⁷¹ Ivi, p. 115.

della vera identità di Zarathustra: Nietzsche sceglie un persiano, spiega Colli, per dissimulare la provenienza della sua dottrina, spiccatamente greca. Il camuffamento dell'anima greca di Zarathustra mediante l'attribuzione di tratti orientali è dovuto al fatto che il riferimento alla Grecia, a una realtà cioè troppo astrattamente nota e studiata, soffocata dalle interpretazioni umanistiche e dagli schemi tradizionali, avrebbe portato a un sicuro fraintendimento dei tratti caratteristici del personaggio. Tuttavia l'originale greco di questa traduzione orientale, spiega Colli, non è difficile a riconoscersi

non soltanto per i richiami intuitivi ed espliciti, come le isole dei Beati e la dottrina dell'eterno ritorno. I temi etici e speculativi sono un'allusione continua in tale direzione, per orecchie fini: l'amicizia, il caso e la necessità, la crudeltà e la tracotanza, la naturalità intrecciata alla bellezza. E infine il segno culminante, il carattere più alto dell'opera: Zarathustra è l'uomo che ha colto la conoscenza misterica, e la sua azione – la più benigna e la più feconda – non è altro che un riflesso di quella conoscenza sugli uomini. Il valore più alto della vita nella conoscenza, e il riassorbimento di ogni azione nella conoscenza: di questo i Greci soltanto sono stati il modello⁷².

A conferma di ciò, un appunto del luglio '57, in cui la dissimulazione della greicità di Zarathustra viene giustificata in base a una logica interna allo stesso pensiero greco. Parlando di Nietzsche, Colli scrive: «come greco, egli giudica il mondo moderno: la sua espressione rivoluzionaria [...] non è altro che lo sguardo del greco antico sul nostro mondo. E quando il greco racconta se stesso, ecco Zarathustra (il persiano! – nell'ironica simbologia oracolare per antitesi)»⁷³.

⁷² Ivi, p. 122.

⁷³ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 86.

A giudizio di Colli, «Nietzsche ha scritto troppo», facendo della scrittura «lo scopo e la consolazione della sua vita di solitario»⁷⁴. La considerazione dell'avvento della scrittura come fenomeno problematico è un tema centrale nella riflessione del filosofo italiano. La scrittura, come verrà analizzato più estesamente nei capitoli successivi, congela il vivido dialogo contingente e trasforma la parola effimera, da intendere come rimando al fondo vitale, in un che di sostanziale e apparentemente autosussistente, che taglia i legami con quello che giace alle sue spalle.

Nietzsche è infettato da questa malattia moderna, ma in *Così parlò Zarathustra* riesce a recuperare la facoltà greca del riferimento a un *logos* non sostanziale, quanto piuttosto relativo a un fondo extra-rappresentativo. *Lo Zarathustra* riesce a risalire fino alle condizioni originarie della sapienza greca, riproducendo quello che, come verrà esposto in seguito, è il movimento proprio della memoria⁷⁵. Lo stile di Nietzsche è rivelativo del fondo vitale e manifestante una ragione semplicemente allusiva, in virtù della propria incoerenza concettuale e delle proprie contraddizioni logiche, che «di fronte alla generale ragione umana, riflettono una sfera non rappresentativa, in cui non vige il principio di esclusione»⁷⁶.

Grazie a questa considerazione è ancora una volta comprensibile l'attribuzione delle qualità del filologo a Nietzsche, lettore in grado di cogliere la *coincidentia oppositorum* di ciò che è più vivo e immediato.

⁷⁴ Ivi, p. 108.

⁷⁵ S. BARBERA, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, cit., p. 102.

⁷⁶ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 124.

7. *Il dionisiaco nell'ultimo Nietzsche: l'assenza del fondamento e la volontà di potenza come menzogna*

In *Al di là del bene e del male*, Dioniso diventa colui che sa che l'essenza del mondo è volontà di potenza e accetta coraggiosamente questo, vuole che sia così. Da simbolo estetico, il dio diventa ora emblema etico-teoretico. La vicinanza del nuovo principio filosofico della "volontà di potenza" con il principio schopenhaueriano della "volontà di vivere" è secondo Colli manifesta e indiscutibile. In entrambi i casi si tratta di un principio immanente e irrazionale, che è in noi e di cui diventiamo partecipi per un'apprensione immediata.

Tuttavia, se Schopenhauer vuole fuggire da tale sostanza arrecante dolore, negandola, Nietzsche vuole affermarla poiché la accetta e la accoglie. Quindi la differenza tra le due filosofie consiste nella diversa reazione al medesimo principio. «La volontà di potenza porta con sé il dolore, questa è la conoscenza terribile che Nietzsche chiama dionisiaca»⁷⁷. Qualsiasi morale voglia rifiutare il dolore, negando la volontà di potenza, non fa che rifiutare la vita stessa, come fanno il buddismo, Schopenhauer e la modernità decadente. Il dolore non può essere soppresso se non con la vita stessa: è questa la tragica conoscenza che Dioniso porta con sé.

La filosofia nasce come reazione alla percezione di questo dolore, è una maschera che serve a sopportarlo, poiché il conoscitore avverte con più forza degli altri il dolore del mondo, ed escogita così un modo che gli consenta di non venir sopraffatto da esso.

Sulla scia di questa constatazione, un aforisma di *Al di là del bene e del male* può aprire la strada alla comprensione di quello

⁷⁷ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 128.

che per Colli è il vero ruolo della dottrina della volontà di potenza all'interno del pensiero nietzschiano:

L'eremita non crede che un filosofo abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni: non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? – dubiterà, anzi, che un filosofo possa avere in generale «estreme e intime» opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni «fondazione». Ogni filosofia è filosofia di proscenio [...]. Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera⁷⁸.

Secondo Colli, la teoria della volontà di potenza nietzschiana è una maschera, una falsificazione essoterica di un insegnamento esoterico che il filosofo affida alle proprie carte inedite. Nella considerevole prefazione del 1975 ai *Frammenti postumi dall'autunno 1885 all'autunno 1887*, Giorgio Colli sofferma la propria attenzione su un frammento intitolato significativamente “Essoterico-esoterico”, in cui Nietzsche scrive apertamente: «Non c'è affatto una volontà»⁷⁹.

Si tratta di una netta contraddizione rispetto alla coeva dottrina della volontà di potenza. Nietzsche secondo Colli si rifà in questo frammento alla distinzione di stampo antico tra un'espressione, una comunicazione divulgativa, e una iniziatica, e abbassa la sua dottrina della volontà di potenza al rango di una mera esposizione divulgativa. Grazie a questo suggerimento che il filosofo lascia nelle sue pagine private, è possibile interpretare come elaborazioni essoteriche i tentativi costruttivi, e in alcuni casi sistematici, di questa ultima fase del suo

⁷⁸ F. W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vi, tomo ii, pp. 200-201.

⁷⁹ F. W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1885-1887*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume viii, tomo i, fr. 5 [9], p. 177.

pensiero. Nietzsche stesso cioè conosceva la debolezza strutturale di tali elaborazioni sistematiche, contrapponendovi un punto di vista esoterico.

Tale punto di vista esoterico è a detta di Colli la parte più importante della filosofia nietzschiana, la più affascinante e quella che rivela più evidentemente un'affinità con il pensiero greco. Il perno di questa visione teoretica è fornito dalla critica del concetto di "soggetto". Non esiste, secondo il Nietzsche di questi anni, un soggetto del conoscere, del volere o dell'agire. L'individuo non è pensabile come un centro permanente, ma come un che di costantemente mutevole, e addirittura indefinibile. Il soggetto come realtà e come punto di riferimento stabile è una finzione, un concetto-maschera che sta a nascondere qualcosa di terrificante e destabilizzante come l'infinito dolore a cui si accennava in precedenza. Concepire il soggetto in termini di "atomi agenti", che costituirebbero il presupposto della dottrina della volontà di potenza, di certo non risolve l'*impasse* dovuta all'aver posto una volontà e aver demolito qualsiasi essenza soggettiva.

Una volta che si sia capito che il "soggetto" non è niente che produca effetto, ma solo una finzione, molte cose ne seguono. Solo in base al modello del soggetto abbiamo inventato le cose e le abbiamo introdotte nel guazzabuglio delle sensazioni. Se non crediamo più al soggetto agente, cade anche la credenza nelle cose agenti, nell'azione reciproca, nella causa ed effetto fra quei fenomeni che chiamiamo cose. Cade con ciò naturalmente anche il mondo degli ATOMI AGENTI, che si postulano sempre presupponendo che si abbia bisogno di soggetti⁸⁰.

In tal senso, anche quello degli atomi agenti si rivelerebbe un inganno, una finzione di cui Nietzsche stesso è consapevole.

⁸⁰ F. W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume viii, tomo ii, fr. 9 [91], pp. 41-42.

Dalla prima e fondante finzione del “soggetto” derivano i concetti metafisici di “essere”, “sostanza”, “pensiero”. Neanche quest’ultimo propriamente esiste: ciò che viene chiamato con il nome di “pensiero” è una finzione che si ottiene o con l’isolare un elemento da un processo più complesso, o con l’unire tra loro elementi la cui genesi ignoriamo. È quindi l’errore il presupposto del pensiero: prima che si pensi qualcosa, deve già essere avvenuta una falsificazione dell’oggetto in questione, una sua riduzione o assimilazione.

Ciò che chiamiamo “cosa” è pertanto una schematizzazione arbitraria, e la nostra logica è fondata su un insieme di falsificazioni di questo genere. Il principio di contraddizione è un imperativo «non per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo che dev’essere vero per noi»⁸¹. Il mondo cioè ci appare logico perché noi lo abbiamo logicizzato. «La costrizione in base alla quale foggiamo concetti, forme, scopi, leggi non riflette un mondo vero, ma mira ad accomodarci un mondo che ci renda possibile la vita»⁸². Tale prospettiva gnoseologica è uno straordinario risultato teoretico che fa vacillare ogni apparentemente ferma e salda metafisica. Giunto a tale elaborazione, Nietzsche non può che trarre le conclusioni del proprio discorso, e finalmente demolire anche il concetto di azione, a lui tanto caro negli anni precedenti. «Nell’azione ciò che corrisponde al soggetto, ossia chi agisce, è stato estratto concettualmente da essa, quindi è una finzione, così come è una finzione lo “scopo”, l’“intenzione”»⁸³. Pertanto la volontà non esiste, non può esistere. Ed ecco l’insegnamento esoterico, il rovescio della medaglia della dottrina nietzschiana: il concetto metafisico di “volontà di potenza”, spogliato di ogni riferimento a un soggetto permanente, finisce per sgretolarsi.

⁸¹ Ivi, fr. 9 [97], p. 47.

⁸² G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 173.

⁸³ *Ibidem*.

Quelle che già all'epoca della *Nascita della tragedia* apparivano come due anime contrapposte – ossia da una parte l'autentico misticismo dionisiaco, dall'altra la “moderna” metafisica schopenhaueriana-wagneriana, da una parte il contenuto musicale, dall'altra la forma letterario-drammatica – ma che in quell'opera erano ancora mescolate insieme, grazie a questa distinzione che Nietzsche affida ai propri scritti privati, diventano due elementi in aperta e giustificata contraddizione⁸⁴.

L'elaborazione di un punto di vista esoterico, conformemente alla scoperta di un dionisiaco che si stacca dal pessimismo schopenhaueriano, conduce Colli ad avvicinare Nietzsche all'“inattualità” della grande filosofia presocratica. Nell'approfondimento della natura teoretica del dionisiaco e nella negazione della volontà di potenza, egli ha visto condensarsi la “grecoità” di Nietzsche, nel senso che il filosofo tedesco «ha toccato e ci ha rivelato il punto nevralgico della cultura greca, e ci ha dato una chiave [...] per interpretarne il fenomeno più inquietante, la nascita del sapere filosofico»⁸⁵.

Non più soltanto la forma letteraria moderna, la metafisica schopenhaueriana, il dramma wagneriano sono considerati mere trasfigurazioni di un che di altro, semplici artifici essoterici, piuttosto appaiono ugualmente inconsistenti tutte le manifestazioni spirituali dell'uomo. Nell'ultimo Nietzsche, la metafisica, la morale, la religione, persino la scienza sono considerate nient'altro che forme di menzogna, necessarie ai fini della sopravvivenza dell'essere umano. L'uomo è animato da un indispensabile istinto di menzogna, derivante dall'originario istinto artistico. Pertanto l'arte diventa la cifra essenziale e la categoria dominante di tutte le attività spirituali umane.

L'essere umano può continuare a vivere solo se inganna ed è ingannato, solo se vela e traveste la povertà e la precarietà

⁸⁴ S. BARBERA, *Der “griechische” Nietzsche des Giorgio Colli*, cit., p. 91.

⁸⁵ S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, cit., p. 50.

della propria condizione esistenziale: soltanto aggirando se stesso, l'uomo può credere alla vita. In tal senso, la filosofia della volontà di potenza si rivela essere una filosofia della menzogna. E proprio in ciò consiste la "filosofia di Dioniso": il mondo come lo concepiamo comunemente, in quanto struttura organica, è intriso di falsità, e se il filosofo si ostinasse a ricercare la verità, ripugnerebbe al senso della vita. «Posto che viviamo grazie all'errore, che cosa può essere allora la "volontà di verità"? Non dev'essere per forza una "volontà di morte"?»⁸⁶. Il nietzschiano dissolvimento della realtà nell'errore e nella menzogna porta Colli ad affermare che anche la "volontà di potenza" è un inganno, un sostrato che viene introdotto mentre è stata dichiarata l'impossibilità di ogni fondamento.

Nella filosofia della menzogna di Nietzsche si percepisce, oltre al fallimento di ogni teoria che cerchi ancora verità affidabili, anche il senso proprio del suo nichilismo positivo⁸⁷. La sua convinzione del carattere menzognero della ragione lo manifesta come l'erede della visione del mondo presocratica, che per Colli attesta la relatività e la mera espressività di un *logos* del tutto non sostanziale. Nietzsche, sembra sostenere Colli, tramite la costruzione di una teoria sistematica della "volontà di potenza", procede a una falsificazione necessaria di quello che è il suo insegnamento autentico, allo stesso modo in cui Platone, pur avendo esperito l'idea come indicibile contenuto mistico, traveste la propria teoria mediante la razionalità e la scientificità, al fine di raggiungere un gran numero di persone. Secondo Colli anche Nietzsche ha esperito la condizione dell'estasi mistica, che lo ha portato ad assumere l'inconsistenza di qualsiasi elemento del mondo apparente.

⁸⁶ F. W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884-1885*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vii, tomo iii, pp. 335-336.

⁸⁷ S. BARBERA, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, cit., p. 94.

Tale considerazione porta il filosofo italiano a sostenere una peculiare interpretazione dell'ultima fase della biografia del pensatore tedesco, caratterizzata dalla follia. Il suo precipitare nella follia non è da interpretare come un brusco e repentino passaggio da uno stato a un altro, piuttosto ad avviso di Colli il filosofo di Röcken in ogni sua opera e in ogni sua epoca si è espresso «come un posseduto dal dio, ossia, secondo la visione dei Greci, come rapito dalla mania»⁸⁸.

Molti passi delle sue opere non possono che apparire folli a un occhio freddo e sobrio, e si rivelano invece come «allusioni esoteriche»⁸⁹ e «simboli di un'arcana tragedia»⁹⁰ a chi voglia e sappia concedersi a un'altra comunicazione. «Bisogna essere capaci di ammirazioni impetuose e accogliere in cuore molte cose con amore: altrimenti non si è adatti a fare i filosofi. Occhi grigi e freddi non sanno il valore delle cose; spiriti grigi e freddi, non sanno il peso delle cose»⁹¹, così si esprime Nietzsche in uno dei frammenti del 1884. È l'interiorità del filosofo a esser messa in primo piano in *Ecce homo* (1888) e nei *Ditirambi di Dioniso* (elaborati anni prima, ma sistematizzati nel 1889). Scegliendo questo tema, Nietzsche manifesta apertamente la propria esperienza mistica. Nei *Ditirambi*, concepiti come opera per la stampa, affiora la voce del dio da cui essi prendono il nome. Secondo Colli sono presenti nell'opera due personaggi, uno è Nietzsche-Zarathustra, e l'altro Dioniso, che interviene nel testo con moniti ed esortazioni, a costituire uno pseudo-dialogo.

Colli e Montinari, mediante la loro impresa, sono riusciti a godere di una prospettiva privilegiata «sul Nietzsche pensatore

⁸⁸ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 187.

⁸⁹ Ivi, p. 188.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ F. W. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vii, tomo ii, fr. 26 [451].

che annota sé stesso»⁹², grazie allo studio del materiale disorganico che è pervenuto nei manoscritti⁹³.

Gli ultimi frammenti (1888-1889) avrebbero fornito la base per un'opera progettata da Nietzsche, la *Volontà di potenza*. Affinché questa opera venisse realizzata, doveva intervenire il momento artistico-apolleoneo di strutturazione del materiale in forma organica. Questo non accadde, Nietzsche non organizzò mai i frammenti in forma di opera compiuta. Eppure, dopo la sua morte, questo materiale venne manipolato, «si mutilò, si smembrò, si accrebbe, si sistematizzò con la presunzione di potersi sostituire, di avere la vocazione, il destino e l'autorizzazione di sostituirsi al Nietzsche artista»⁹⁴. Il risultato fu un'opera menzognera, ma non nel senso della menzogna nietzschiana, piuttosto un'opera falsificata a fini utilitari e tendenziosi⁹⁵.

Il merito della coraggiosa operazione Colli-Montinari è quello di aver restituito agli ultimi frammenti nietzschiani la forma per loro voluta dal loro autore.

I concetti e i temi sollevati dalla riflessione dell'ultimo Nietzsche torneranno con forza all'interno della massima opera

⁹² G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 171.

⁹³ La pubblicazione dei testi nietzschiani stabiliti dal lavoro di Giorgio Colli e Mazzino Montinari continuerà in Italia anche dopo la morte di Colli (1979).

⁹⁴ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., pp. 170-171.

⁹⁵ Dopo il crollo psichico del 1889, il controllo del patrimonio letterario di Nietzsche passò alla sorella Elisabeth (1846-1935). Tra il 1894 ed il 1926, Elisabeth organizzò la pubblicazione dell'edizione *Großoktav-Ausgabe* degli scritti del fratello, in venti volumi, a cura di C. G. Naumann. In essa inserì una selezione dei frammenti postumi, assemblati arbitrariamente e intitolati *La volontà di potenza*. La prima edizione tedesca, contenente 483 sezioni e pubblicata nel 1901, fu edita da Heinrich Köselitz, Ernst Horneffer e August Horneffer, sotto la direzione di Elisabeth. Questa versione venne poi sostituita nel 1906 da una seconda edizione ampliata, che conteneva 1067 sezioni. Quest'ultima compilazione è ciò che ha finito per essere comunemente conosciuto come *La volontà di potenza*.

colliana, *Filosofia dell'espressione* (1969)⁹⁶, come verrà analizzato più avanti.

8. *Il profilo di un anti-accademico*

Desidero concludere questo capitolo, dedicato alle imprese culturali realizzate da Colli, riflettendo sulla sua concezione della cultura.

Colli sceglie la casa editrice come strumento e fulcro delle proprie azioni culturali poiché non intende rivolgersi esclusivamente a un pubblico accademico. L'insegnamento universitario lo attrae perché gli può offrire l'occasione di incontrare qualche giovane talentuoso con il quale condividere progetti, ma dall'accademia e dagli accademici prende sempre distanze molto nette, «dettate dal radicato convincimento secondo cui l'università come istituzione non è in grado di produrre una cultura radicalmente innovatrice»⁹⁷. Questa convinzione si nutre di assunti romantici, e più specificamente nietzschiani e schopenhaueriani. Nelle università dell'epoca celebrano i loro trionfi lo storicismo e lo spirito di sistema, due acerrimi nemici del fondo vitale oscuro, contraddittorio, dionisiaco del reale, dal quale per Colli non è possibile prescindere. Del resto, il destino di Colli, al quale non viene mai riconosciuto un ruolo accademico superiore a quello di professore incaricato, e che passa «da estraneo attraverso l'università»⁹⁸, lo assimila alle biografie dei suoi filosofi prediletti, Friedrich Nietzsche e Arthur Schopenhauer. Il primo, mai apprezzato dal mondo acca-

⁹⁶ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 141.

⁹⁷ G. LANATA, *Nota a G. COLLI, Per una enciclopedia di autori classici*, cit., p. 153.

⁹⁸ Ivi, p. 154.

demico che gli antepose Wilamowitz; il secondo, che fu tenacemente privato del riconoscimento della sua esistenza come filosofo da parte della cultura ufficiale del suo tempo.

Mazzino Montinari, dopo la morte dell'amico (1979), ricorderà così il suo controverso rapporto con l'istituzione universitaria:

rimase per i colleghi, tranne pochissime eccezioni, quasi tutte piuttosto recenti, un estraneo; non così per gli studenti, che erano l'unica ragione del suo essere professore [...]. Qualcuno dei suoi colleghi rimpiange oggi di non aver saputo conferirgli quello che a loro sembra il massimo riconoscimento: la cattedra di universitario. Si tranquillizzino: Giorgio Colli non "meritava" quel riconoscimento, e l'università italiana non meritava Giorgio Colli⁹⁹.

L'opposizione Stato-cultura è una tematica burckhardtiana alla quale Nietzsche si rifà nelle conferenze del 1872 *Sull'avvenire delle nostre scuole*. Tra la cultura e lo Stato esiste una radicale inimicizia, e nell'epoca contemporanea la cultura è sempre più subordinata alla potenza statale¹⁰⁰. Per il bene della collettività occorre invertire la tendenza, e creare una cultura che possa guidare le scelte statali. Gli uomini di cultura, riunitisi in gruppi, possono costituire, secondo Colli, un nucleo indipendente dallo Stato, ed essere da questo rispettati, possono addirittura modificarne i fini, dando vita a un rivolgimento.

Lo Stato non può fare a meno della cultura, neppure oggi che l'ha soggiogata, anzi tanto meno oggi. Con la cultura, ossia con l'educazione di un intero popolo (con quanto vi si connette) sorge la civiltà: cultura è ciò attraverso cui una società diventa civile, e lo Stato comincia veramente a esistere. La cultura è ciò che rende possibile ogni cosa, plasmando in modi infiniti la natura umana. Lo Stato dispone

⁹⁹ M. MONTINARI, *Lavò la faccia al superuomo*, «L'espresso», Roma 21 gennaio 1979.

¹⁰⁰ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 57.

di una massa di uomini, ma per dominarla concretamente, per guidarla secondo i suoi fini, ha bisogno della cultura, ha bisogno cioè che questa massa sia plasmata secondo certi modelli. Lo Stato ha quindi bisogno degli educatori, che agiscano secondo i suoi fini. Lo Stato vuole che i cittadini esercitino delle *téchnai*, con cui la potenza dello Stato venga accresciuta, e sia resa capace di lottare vittoriosamente contro altri Stati; i sudditi devono nutrirsi bene per essere forti e utili allo Stato; devono produrre beni utili allo Stato, devono aumentarne la forza e riconoscerne la supremazia. I mediatori di questa azione sono gli educatori. Lo Stato teme che gli educatori si rendano coscienti di questa loro funzione centrale e decisiva, e ricattino lo Stato, non obbediscano ai suoi ordini, e cerchino eventualmente di rendersene indipendenti. [...] Lo Stato [...] sa con terrore che la conoscenza è qualcosa di inafferrabile, che tende a superare i limiti posti e i fini imposti, anzi che tende a negare i fini dello Stato [...] disubbidendo.

Uno stato che ascolti gli uomini di cultura e si metta al servizio di questi ultimi può realmente divenire un mezzo di perseguimento dell'interesse dei molti, «esso lo sa perfettamente; il capotribù dipende dallo stregone»¹⁰¹. A differenza di Schopenhauer, che si isola astiosamente nel proprio disgusto del mondo, i Greci sono stati capaci di realizzare comunità filosofiche, le quali avevano un ruolo e una dignità del tutto considerevoli. Si ricorderà il giudizio che Colli fornisce sull'utilità dello studio dei pensieri nietzschiano e schopenhaueriano: non serve a partorire altri filosofi solitari come loro, ma piuttosto a realizzare una comunità di studiosi che sappia mettere in discussione la propria azione all'interno di un ambiente culturale partecipativo¹⁰².

Considerare la filosofia non esclusivamente come una pratica professionale, ma come una passione da concepire indipendentemente dalla potenza statale, significa nobilitarla al

¹⁰¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 93.

¹⁰² Si confronti *supra* II, p. 17.

punto da farne un'attività che consenta il disvelamento di ciò che in un individuo «giace nella sua parte più bella»¹⁰³. Svincolarsi dalla sfera dello Stato permette al filosofo di entrare in contatto con la sua più propria individualità, con quanto di più vivo è in lui, e formare allievi o lettori, parlando direttamente alla loro essenza “immediata”, al loro *thymós*, piuttosto che al loro intelletto, facoltà votata al finalismo, all'utile, al dominio fenomenico.

La filosofia si può emancipare dallo Stato in quanto nasce, come verrà esposto più avanti, da un ambito altro da quello fenomenico, da un'eccedenza rispetto alla sfera della potenza. Sviluppare un'attività filosofica indipendente dallo Stato significa inoltre sottrarla all'isolamento rispetto alla vita concreta, ricordare che è esattamente dalla vita che essa trae sempre nuovo nutrimento. Una filosofia istituzionalizzata, divulgata da intellettuali intesi come impiegati a servizio dello Stato, finisce con il chiudersi in sé stessa, in un isolamento specialistico che non la distingue più da altre discipline confinate nel fenomeno e la assimila alla scienza. Essa perde così il legame vitale con ciò che la nutre.

Altro punto fondamentale della rinascita culturale prospettata da Colli è il recupero della dimensione orale e dialettica, cardine dello scambio filosofico antico. Nel mondo contemporaneo il filosofo è prevalentemente colui che scrive libri di filosofia, si è perso quasi totalmente il rapporto diretto tra maestro e allievo in cui consiste la vera educazione¹⁰⁴. Il problema dell'educazione filosofica moderna è secondo Colli «la mancanza di una concreta vita filosofica associata»¹⁰⁵, è assente una dialettica reale e i rapporti tra i filosofi sono sempre mediati dai

¹⁰³ L'espressione è tratta dalla *Settima lettera* di PLATONE, 344 c. La traduzione è quella proposta da Colli nel *Phýsis*.

¹⁰⁴ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit, p. 97.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 101.

libri. Occorre ripartire dalla dialettica viva per tornare a concepire la cultura come concreto scambio.

Da questo quadro emerge il profilo di un anti-accademico che, prospettando un rivolgimento culturale, è interessato alla ridefinizione del rapporto tra intellettuali e istituzioni e all'abbattimento delle strutture gerarchizzanti del sapere.

III

LO SPECCHIO DI DIONISO A SIMBOLEGGIARE L'IMMEDIATEZZA Una filosofia dell'espressione

1. *L'impianto teoretico di Filosofia dell'espressione (1969)*

Al fine di mettere a fuoco il concetto di dionisiaco nella speculazione di Giorgio Colli si rende necessaria un'analisi delle sue opere della maturità, meditate e composte in un arco di tempo che va dai primi anni Sessanta alla prima metà degli anni Settanta, e tutte destinate alla stampa, a differenza di quelle giovanili. La prima di queste è *Filosofia dell'espressione*, suo capolavoro pubblicato nel 1969, in cui i contributi dei Greci, di Nietzsche e di Schopenhauer sfociano per la prima volta in un'innovativa prospettiva teoretica. Negli anni Settanta vengono invece alla luce *Dopo Nietzsche* (1974) e *La nascita della filosofia* (1975).

Dopo la stesura del *Phýsis* Giorgio Colli esita a mettere per iscritto una nuova opera. Nel 1960, quarantatreenne professore dell'Università di Pisa e collaboratore dell'Einaudi e della Boringhieri, inizia a stendere appunti relativi a una propria visione filosofica personale, oggi raccolti ne *La ragione errabonda*. Ma per il momento non intende comporli all'interno di un'opera.

Alessandro Fersen ricorda il suo indugio a comporre un testo, dopo aver sviluppato tra gli ultimi anni Cinquanta e i primi anni Sessanta la critica della logica matematica – in scarni appunti, per fedeltà alla sua diffidenza nei confronti della scrittura –, con le seguenti parole: «ricordo che, giunto a questo traguardo, lui voleva rinunciare alla scrittura; diceva: “Sono giunto alle mie conclusioni: che senso ha metterle per iscritto?”. Ricordo le mie resistenze accanite: forse sono servite a qualche

cosa... Ma quel suo atteggiamento lo accostava – ripensandoci ora – ai *sophói*, ai saggi che avevano preceduto l'avvento della filosofia»¹. Nel capitolo precedente si è riflettuto sulla concezione colliana della vera educazione, intesa come rapporto diretto tra docente e discente, non mediato dai libri. Tale considerazione riflette la vicinanza del filosofo torinese alle sue figure di riferimento, i grandi sapienti presocratici, come sottolinea Fersen.

Nel decennio degli anni Sessanta² Colli dunque mette a fuoco e approfondisce le principali tematiche caratterizzanti la propria visione filosofica. È a partire dalla primavera del 1965 che inizia a sentire la necessità di raccogliere i risultati teoretici a cui è pervenuto all'interno di un nuovo lavoro.

1 maggio '65. Sono passate molte cose. Tutta l'Enciclopedia... 88 libri pubblicati. Tanta gente conosciuta: Giametta – Filippini – Gnoli – Silvana – Talamo – Borio – Marilù – Parenti – ecc. E poi il Nietzsche, dall'edizione italiana per Einaudi ('59) sino a ora – che 5 volumi su 8 sono finiti – dell'Edizione originale. Weimar e gli editori... Gallimard, Rowohlt, Luchterhand, Insel, ecc.

Ora c'è un momento di pausa. Voglio scrivere qualcosa di mio...³

¹ A. FERSEN, *La memoria in Giorgio Colli*, cit., p. 31.

² Altro progetto che anima Colli in questi anni è la realizzazione di un'enciclopedia del mondo antico. «Il progetto, che prevedeva ben 25 volumi, doveva entrare in competizione con la celeberrima *Pauly-Wissowa*. Se per estensione si tratta di un'enciclopedia insuperabile, soffre però di gravi disarmonie dovute in particolare al fatto che la sua pubblicazione è iniziata nel lontano 1894 e si è protratta per molti decenni. L'impostazione del progetto colliano trovò l'approvazione, e in parecchi casi l'adesione, di vari importanti studiosi dell'antichità, ma non trovò un editore». (A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., p. 265).

³ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 97.

Nel 1969 esce per Adelphi *Filosofia dell'espressione*, opera «più prossima all'arte espressionista di quanto non lo sia a qualsiasi opera filosofica»⁴.

A nutrire le pagine del testo non solo il confronto con le teorie dei Greci, di Nietzsche e di Schopenhauer, già studiate negli anni giovanili, ma anche il riferimento a Kant e Aristotele, le cui opere Colli ha tradotto e scandagliato negli anni Cinquanta. *Filosofia dell'espressione* è «un'opera estremamente complessa, resa ancor più ardua dall'adozione di uno stile aforistico particolarmente e volutamente oscuro ed enigmatico»⁵. Tentando di affrontare in questa sede i suoi passaggi più strettamente connessi alla questione del dionisiaco, mi avvarrò spesso dell'importante e chiarificatore contributo degli appunti preparatori, nonché di rilevanti interpretazioni fornite dagli studiosi del filosofo italiano.

Nel corso dell'elaborazione dell'opera Colli più volte tenta invano di abbozzare introduzioni e conclusioni a essa – lo testimonia la miniera di appunti de *La ragione errabonda* –, finché non è colto da una felice intuizione che sopperisce all'insufficienza espressiva: «una serie di domande senza disegno apparente, con risposte adeguatamente ambigue»⁶ è posta come appendice enigmatica a *Filosofia dell'espressione*. La serie è composta da sette domande, con relative enigmatiche risposte, ciascuna delle quali mette in rilievo uno dei diversi piani nei quali l'opera si muove.

Inoltre, «il nucleo tematico di ogni anello della serie supera i confini di quest'opera e investe l'intero lavoro di Colli, nonché

⁴ F. RELLA, *Confini. La visibilità del mondo e l'enigma dell'autorappresentazione*, Pendragon, Bologna 1996, p. 19.

⁵ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 126.

⁶ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 235.

la sua stessa personalità»⁷. Il riconoscimento di un commediante in ogni filosofo, la considerazione del mondo come una festa della conoscenza, l'interpretazione dell'attrazione verso l'enigma come un *pathos* filosofico sono alcuni dei temi toccati nella serie. Tra tutti un aforisma è emblematico della ricerca colliana, quello dedicato all'enigma:

È forse un *pathos* filosofico l'attrazione verso l'enigma?

Chi tenta di interpretare il mondo come un enigma è mosso da un istinto serio, ferreo, profondo, violento, quasi per il presentimento che in fondo alle cose vi sia un filo conduttore, scoperto il quale sia possibile tracciare il disegno per uscire dal labirinto della vita e, insieme, da un istinto giocoso, lieve, avido di imprevisto, dall'ebbrezza di chi toglie con meditata lentezza i veli dall'ignoto⁸.

Sorprendentemente taciuto in questa stravagante conclusione del testo è l'elemento essenziale della speculazione colliana, il motore primo e la questione fondamentale dell'intera indagine del filosofo: la ragione. «A ben guardare tuttavia Colli non nasconde la preminenza di tale oggetto, a cominciare dal titolo dell'opera»⁹. Come verrà ampiamente argomentato più avanti, infatti, il filosofo per “espressione” intende il *logos* greco, la vera e autentica ragione.

La prima sezione di *Filosofia dell'espressione* è intitolata *L'apparenza* e prende le mosse dalla denuncia dell'“illusione della filosofia moderna” di trovarsi originariamente alle prese con un soggetto conoscente autonomo e libero. Secondo Colli bisogna tornare piuttosto alla prospettiva greca sui problemi

⁷ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 54.

⁸ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 236.

⁹ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 57.

gnoseologici, che ignora il soggetto conoscente, «sempre viscido e inafferrabile»¹⁰. Il soggetto appare tale a causa del suo costante trapassare in oggetto: vale a dire, nella filosofia moderna, «dove compare un oggetto, questo dev'essere conosciuto da un soggetto – ma quest'ultimo potrà a sua volta, assieme al suo oggetto, essere considerato come un oggetto di un soggetto ulteriore»¹¹. Quindi il soggetto come fondamento è fallace e la sua stabilità soltanto illusoria. Da questa analisi deriva l'insufficienza della prospettiva idealistica dell'"oggetto per un soggetto". Essa descrive una situazione derivata, in cui soggetto e oggetto, concepiti come termini indipendenti e definiti, si contrappongono l'un l'altro (si confronti il tedesco "*Gegen-stand*"). Come risulta chiaro già nelle opere giovanili, Colli interpreta il soggetto kantiano-schopenhaueriano come una prospettiva derivata. Il soggetto non è una sostanza, non crea il mondo.

Occorre allora partire da un dato primitivo, da un'evidenza almeno apparentemente originaria: «il mondo che si offre ai nostri occhi, quello che tocchiamo e quello che pensiamo, è rappresentazione»¹². Lungi dal fornire una definizione della rappresentazione, poiché troppo vasto è il suo campo, Colli la spiega come ogni esperienza che investa l'ambito del conoscere umano: «il sentimento più interiore, l'attimo di Goethe o l'estasi di Plotino, è già una rappresentazione, come il pensiero più astratto e universale è ancora una rappresentazione. [...] Insomma la rappresentazione è l'unico dato primitivo»¹³. Ma quest'ultima è da intendere non come *Vor-stellung*, in cui il co-

¹⁰ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 5.

¹¹ Ivi, p. 7.

¹² Ivi, p. 9.

¹³ *Ibidem*.

noscere è la facoltà di un soggetto che rappresenta per sé qualcosa, idealisticamente¹⁴, ma piuttosto come *re-praesentatio*, cioè “rievocazione”, che «riporta indietro a un tempo passato in cui il qualcosa non era ancora rappresentato, e da cui è stato preso per poter essere rappresentato»¹⁵. La rappresentazione intesa come *re-praesentatio* appare come «l’esito [...] di ciò che si potrebbe definire un *sentire* mistico che tende a vedere il mondo, la realtà, come puro dato conoscitivo»¹⁶.

Risolvendo il mondo della rappresentazione in termini conoscitivi – «il mondo delle cose non sarebbe altro che una concatenazione, una struttura conoscitiva»¹⁷ –, come il continuo e instabile trapassare del soggetto nell’oggetto – «la conoscenza esiste, ma non ci sarebbe un portatore della conoscenza»¹⁸ –, è necessario postulare un fondo che non sia rappresentazione, ma dal quale e il tempo e la rappresentazione stessa traggano la propria origine. Occorre cioè osservare la questione del continuo trapassare del soggettivo nell’oggettivo da una prospettiva più alta, inquadrando da lontano il mondo della rappresentazione.

Tanto l’ontologia quanto la gnoseologia rimandano al passato, a un’esperienza perduta. «Quella che Colli ha condotto fin qui è una rigorosa analisi fenomenologica tesa, come deve essere nell’intento proprio di ogni autentica fenomenologia, a

¹⁴ Anche per Schopenhauer rappresentazione è “un oggetto per un soggetto”: tutto quanto il mondo include o può includere è inevitabilmente dipendente dal soggetto, e non esiste che per il soggetto.

¹⁵ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 6.

¹⁶ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, ne «La società degli individui», 5 (2002), num. 14, F. Angeli, Milano 2002, p. 38.

¹⁷ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 11.

¹⁸ *Ivi*, p. 14.

“salvare il fenomeno” da ogni indebita interferenza. Ma ciò implica, appunto, riconoscere la sua natura di apparenza illusionistica»¹⁹.

Come una nebbia iridescente sale da oscure paludi o da un’umida prateria, così è il mondo delle cose che noi chiamiamo vita [...] ma che forse è più giusto designare come il velame di un’altra vita, come il sogno di un dio. [...] E così l’universo della natura, il cielo e le stelle con le loro presunte leggi, l’uomo e la sua storia con i suoi pensieri più sottili e le sue azioni più corpose, tutto ciò non è altro che rappresentazione, ed è lecito interpretarlo come un dato conoscitivo²⁰.

Dal puro punto di vista categoriale, l’essenza della rappresentazione è la relazione. «La rappresentazione non ha sostanza, è una semplice relazione, un rapporto fluttuante tra due termini – provvisoriamente chiamati soggetto e oggetto – instabili, cangianti, di volta in volta mutevoli, trasformantisi l’uno nell’altro, per cui ciò che in una rappresentazione è soggetto diventa oggetto in un’altra»²¹.

Dato che il mondo della rappresentazione è riconducibile al cangiante spettacolo del trapasso del soggetto nell’oggetto, si può postulare un fondo extra-rappresentativo in base al movimento della memoria. È la memoria a costituire la rappresentazione/rievocazione, in quanto conservazione nella conoscenza di qualcosa che non è conoscenza, ma che affonda le proprie radici in un ambito altro. Il nesso rappresentativo, quello che permette la rappresentazione, e che lega una rappresentazione all’altra, è sorretto dalla memoria. La memoria quindi appare nella filosofia colliana come il nesso tra le varie

¹⁹ S. BRACCINI, *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, Il Ponte Editore, Firenze 2015, p. 23.

²⁰ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., pp. 11-12.

²¹ Ivi, pp. 9-10.

rappresentazioni, e il nesso tra rappresentazione ed extra-rappresentativo. In altre parole, essendo la rappresentazione non autonoma, come visto, ma rimandante ad altro in quanto “rievo-cazione”, la memoria, che la costituisce, sarà vista come il cammino specifico verso questo *altro*.

Attraverso l’analisi della rappresentazione e della memoria postulante l’immediato extra-rappresentativo, si fa avanti nel pensiero colliano l’ipotesi del mondo come *espressione* di qualcosa di nascosto, accenno, manifestazione di qualcos’altro.

Il riferimento al passato, connaturato alla conoscenza, nel meccanismo della rappresentazione viene obliterato. Se invece ci si sgancia dalla prospettiva di un soggetto particolare – prospettiva derivata e dovuta alla stessa condizione della rappresentazione – considerando la conoscenza non dall’interno, ma guardando al complesso delle prospettive, come “rappresentabilità”, essa si mostrerà come espressione, ossia come rimando a «qualcosa che sta sotto»²². Alla luce dell’ipotesi dell’espressione, «la rappresentazione non è, isolatamente, la prospettiva di un oggetto secondo un soggetto, ma ha a che fare con il complesso delle prospettive e accenna a qualcos’altro»²³. L’espressione è «uno spettacolo che prescinde dagli spettatori»²⁴. Essa ha in sé uno spiccato aspetto manifestante e apollineo. Tuttavia ciò che essa esprime viene anche conservato nella propria alterità, essendo di un’altra natura e di un’altra forma.

L’espressione è un’ipotesi dedotta dalla memoria, il cui movimento costituisce il filo conduttore del mondo delle rappresentazioni. «Conoscere è perdere qualcosa dal pozzo della

²² Ivi, p. 21.

²³ B. NEGRONI, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, M. Solfanelli, Chieti 1984, cit., p. 14.

²⁴ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 20.

vita»²⁵. La memoria concepita da Colli infatti è memoria di un immediato, rievocazione di qualcosa che è al di fuori del tempo. Concepire la rappresentazione come *rievocazione* significa affermare che la rappresentazione non coincide con il rappresentabile, ma vi può semplicemente accennare.

Si ponga il caso che un uomo ricordi una propria esperienza interiore: “ho sentito un ostacolo”. Questo, espresso dal linguaggio, è un ricordo sotto forma di rappresentazione, diverso da ciò di cui il ricordo è ricordo, che non viene espresso nel linguaggio ma nel ricordo primitivo. Il ricordo rappresentativo e mediato dal linguaggio è espressione del ricordo primitivo, che a sua volta è espressione di un qualcosa. «Questo qualcosa è un semplice “vissuto”, qualcosa che non è “saputo”»²⁶.

Allora, se soltanto di quel che sappiamo noi possiamo dire che è qualcosa, si dovrà concludere che quel vivere in un certo modo in sé non è nulla ed esiste solo nel ricordo successivo? Certo bisogna rispondere così, se si segue il filo della rappresentazione, ma si deve dire che quel filo è spezzato all'origine e che la sua stessa continuità è apparente, poiché a ogni tentativo di oggettivarla, di fissarla in conoscenza, si risolve in interstizi irrepresentabili²⁷.

Cioè retrocedendo lungo il filo della memoria si è condotti in presenza di una indistinzione originaria, una immediatezza extra-rappresentativa – pertanto un “vuoto” dal punto di vista rappresentativo –, poiché il ricordo non coincide con la cosa ricordata.

Del resto ciò che viene ricordato è differente per natura da ciò che “era” la cosa che poi sarà ricordata. Il ricordo avverte che vi fu alcun-

²⁵ Ivi, p. 10.

²⁶ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari 1984, p. 32.

²⁷ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 582.

ché di diverso dall'attuale rappresentazione: proprio in questo consiste l'essenza della memoria. Essa è la conservazione attenuata di qualcosa. Ma di che cosa? Se il ricordo è primitivo, di un qualcosa che ricordo non è, né rappresentazione, ma in ogni caso va riconosciuto come ciò che non è prodotto dal ricordo, bensì eventualmente lo produce²⁸.

«Il qualcosa che viene ricordato nel ricordo primitivo è più vivo rispetto a esso e sfugge alla polarità soggetto-oggetto»²⁹. Nell'immediatezza il soggetto conoscente manca, o per lo meno si è offuscato. «L'immediatezza è il caso in cui si vive qualcosa senza saperlo»³⁰. Il soggetto dell'esperienza originaria non è il soggetto della conoscenza. Se c'è un sapere, un conoscere, infatti, c'è necessariamente chi sa e che cosa costui sa, ma questa distinzione non si ritrova nell'ambito che è all'origine dei ricordi primitivi. E qui si presenta l'occasione per trattare il ruolo dell'in-conscio nella metafisica colliana.

Nel pensiero pre-moderno l'essere umano era concepito come dipendente da un elemento metafisico posto al di fuori di lui, nella psicanalisi invece egli è considerato dipendente dalla sua stessa preistoria interiore. In questo processo, la componente oscura viene via via interiorizzata al fine di controllarla e dominarla. La teoria dell'inconscio, soltanto apparentemente anti-illuministica, culmina nel trionfo della metafisica del soggetto, poiché il suo scopo appare la chiarificazione progressiva di ciò da cui l'essere umano dipende.

Al contrario per Colli l'inconscio non appartiene al soggetto e risiede piuttosto nell'immediato, inteso come il limite della rappresentazione da cui sorge la memoria. «L'inconscio non è

²⁸ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 37.

²⁹ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 32.

³⁰ B. NEGRONI, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, cit., p. 8.

nulla, se non è immediatezza (e di solito è inteso invece come il dimenticato)»³¹.

La gnoseologia colliana è fondata dunque sulla memoria. Quest'ultima non è da intendersi esclusivamente come una semplice facoltà soggettiva, ma come la struttura di base dell'intero mondo rappresentativo, nonché come il ponte verso l'extra-rappresentativo. «La memoria da un lato permette l'accumulo di esperienze primarie e sotto questo profilo è da intendersi come una facoltà psicologica, contemporaneamente testimonianza costantemente ciò che sta fuori della coscienza, l'immediatezza, la quale assicura ininterrottamente quelle impressioni primarie da cui, in termini di rappresentazione, è garantita la stabilità di ciò che – sempre in termini di rappresentazione – chiamiamo “mondo” e “vita”»³². Quella che i filosofi hanno sempre chiamato “conoscenza immediata”, le sensazioni e addirittura le impressioni sensoriali, non sono che ricordi.

E il tessuto intero della coscienza – ossia il conoscere effettivo di un soggetto umano – quello che sentiamo, rappresentiamo, vogliamo, operiamo, la nostra anima o una stella, è una semplice concatenazione di ricordi che si collegano a costituire il mondo della rappresentazione.

Eppure l'immediatezza noi la possediamo, senza saperlo. Sono i ricordi che la testimoniano: essa è l'origine della memoria, ma sta totalmente fuori della coscienza, senza avere somiglianza alcuna con la sensazione, col sentimento, con la volontà. Il ricordo ci indica solo la direzione verso qualcosa che è estraneo allo spazio e al tempo, ossia è irrappresentabile, ma che, in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di sé attraverso il tempo. Quando però si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non

³¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 583.

³² V. MEATTINI, *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, in *Università degli Studi di Bari, Studi e Ricerche*, Cacucci, Bari 2010, p. 362.

se ne troverà traccia. Spezzato il tessuto del tempo, in mezzo si spalanca il vuoto in cui precipita l'immediatezza. Qui nell'interstizio sta il contenuto inavvertito, l'intensità non misurabile sul fondo della vita³³.

La funzione della memoria, e sulla sua scia, quella dell'espressione, è la connessione tra l'immediato e la rappresentazione, àmbiti sfocianti l'uno nell'altro, reciprocamente dipendenti e intimamente connessi – in ciò si manifesta l'influsso dell'interpretazione di Schopenhauer da parte di Martinetti, il quale, come analizzato nel primo capitolo, ha tentato di ridurre la divaricazione tra gli àmbiti della volontà e della rappresentazione:

ma come può insinuarsi il ricordo nella rete della rappresentazione? Se noi ricordiamo l'immediatezza, ciò è possibile, in termini di una deduzione razionale, perché tra quell'immediatezza e il nostro ricordo c'è qualcosa di comune. Se la conservazione non presupponesse un possesso, cioè se il nostro ricordo non partecipasse in qualche modo di quell'immediatezza, esso non potrebbe neppure sussistere, né esprimerla attraverso la rappresentazione. Certo questo elemento comune non si può spiegare mediante il soggetto o l'oggetto, che nell'immediatezza sono assenti. Solo può soccorrere un'ipotesi, e già l'intendere il mondo come espressione fa parte di tale ipotesi³⁴.

Se la rappresentazione è un dato, l'espressione è dunque un'ipotesi interpretativa giustificata dal meccanismo della memoria. «La memoria conserva qualcosa e lo manifesta: è appropriato chiamare ciò espressione di quello che era prima»³⁵. La correzione della teoria schopenhaueriana in senso anti-dualistico consiste specificamente nel non concepire l'immedia-

³³ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 36.

³⁴ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., pp. 583-584.

³⁵ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 22.

tezza e la rappresentazione rispettivamente come una “sostanza” e un’apparenza. Risolutivo è in tal senso il concetto stesso di espressione. Essa non si riferisce all’immediatezza come un accidente o un termine relativo può riferirsi a una sostanza, piuttosto «ciò che sta veramente sotto non si può dire sostanza, poiché a esso non spetta nessun nome, poiché appunto è nascosto e può soltanto venir espresso»³⁶.

Come giustificazione di questa teoria, Colli presenta la propria interpretazione della categoria della sostanza all’interno della dottrina aristotelica. Per il filosofo torinese, il termine “sostanza” indica anzitutto un predicato, identificabile con una categoria. Il termine sostanza (*ousía*) viene cioè inserito da Aristotele tra i dieci modi nei quali l’essere delle cose si predica nelle proposizioni. Avanzando questa interpretazione della sostanza come “predicamento dell’essere”, che si basa sulla riconduzione del termine “categoria” al verbo greco *kategoréo* – da molti aristotelisti oggi contestata – Colli intende la sostanza aristotelica come un termine discorsivo, accentuandone il significato predicativo a scapito di quello più propriamente ontologico³⁷.

Dunque, non si può concepire il fondo immediato, quel “qualcosa che sta sotto” come una sostanza, dato che esso è in primo luogo indicibile, e di esso nulla si può predicare in modo proprio. «Se per avere un senso la sostanza va ancora inclusa nella rappresentazione, il suo stare sotto dovrà essere riportato più in alto»³⁸. La sostanzialità è cioè riservata all’espressione,

³⁶ Ivi, p. 21.

³⁷ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 131.

³⁸ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 22.

al mondo in quanto espressione di qualcosa di ignoto. La sostanza manifesta qualcosa che è estraneo alla sfera della predicazione, alla quale la sostanza stessa appartiene³⁹.

Per espressione Colli intende, si è visto, una rappresentazione cui venga sottratta la natura prospettica di un oggetto secondo un soggetto. Il mondo, già definito come una serie di nessi tra le rappresentazioni, è ora concepito come «un intreccio di catene espressive»⁴⁰. Ciò che è espresso può risultare a sua volta espressione di un ignoto ulteriore: in questo modo si stabilisce un nesso, una rete interpretativa tra le rappresentazioni. Perciò la sostanza del mondo è per Colli conoscenza⁴¹. La rete rappresentativa coincide con la struttura conoscitiva. «“Ragione” ed “espressione” non indicano un oggetto diverso, in quanto si riferiscono entrambe alla rappresentazione, intesa come conoscenza. Anzi, entrambe si identificano con la rappresentazione, per quanto riguarda la sua estensione – in altre parole, non si dà qualche “cosa” fuori della rappresentazione – ma si differenziano per la prospettiva con la quale la conoscenza è messa in relazione. Ad una prospettiva “interna” è contrapposta, metafisicamente, una “esterna”»⁴².

L'impostazione metafisica è – come già accennato – giustificata dalla constatazione della definitiva contraddittorietà propria della rappresentazione. Una ragione che non venga concepita come espressione, svincolata dal suo rimando metafisico, non può che restare prigioniera della sua stessa forma – in quale senso verrà esposto più chiaramente più avanti –, non venendo intesa come “manifestazione” di qualcos'altro.

³⁹ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 38.

⁴⁰ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 22-23.

⁴¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 443.

⁴² A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 66.

La “filosofia dell’espressione” di Giorgio Colli, con le sue risonanze dichiaratamente mistiche e metafisiche, vuole sottrarre il fenomeno dell’espressione alla sua identificazione con l’ambito tipicamente antropocentrico dell’arte, all’interno del quale la tradizione filosofica da Platone in poi l’ha relegato. L’espressione in Colli non è concepita come pratica esclusivamente umana, ma è considerabile come un «concetto universalmente filosofico»⁴³. L’arte riveste certamente, come verrà analizzato più avanti, un ruolo peculiare all’interno di tale filosofia, ma l’espressione di cui parla Colli è in primo luogo un processo teoretico ed ermeneutico, non unicamente estetico.

Un carattere proprio dell’espressione è la sua povertà costitutiva: ciò che manifesta si distingue da ciò che è manifestato per una strutturale mancanza e insufficienza.

È nella natura dell’espressione di dover lasciar cadere qualcosa, di svelare soltanto in modo incompiuto e imperfetto. Ciò che viene spremuto è più ricco della spremitura. Questo carattere dell’insufficienza si ripercuote nella tendenza, connaturata nell’espressione, a esprimersi ulteriormente, quasi a raggiungere ciò che ogni volta le sfugge, ossia nell’impulso mediante cui si snodano le catene espressive⁴⁴.

L’espressione cioè cerca di sopperire alla propria manchevolezza procedendo nella costruzione di catene espressive, proliferando. Questo processo, come verrà analizzato fra poco, è alla base dell’avvento del *logos* astratto. Ma occorre soffermarsi sulla caratterizzazione dell’espressione come elemento essenzialmente povero e mancante.

L’espressione ha una natura analoga al figlio di Poros e Penia, cioè l’*eros* platonico, che, lungi dall’essere morbido e bello,

⁴³ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 437.

⁴⁴ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 23.

è sempre povero e bisognoso, condividendo la natura della madre, costantemente dimorando nell'indigenza⁴⁵. «Come Eros è spinto dalla povertà, cui è legato costituzionalmente, a ricercare il possesso delle cose di cui è privo, così l'espressione, facendosi rappresentazione, *eroticamente* cerca di recuperare, attraverso la riproduzione dell'oggetto astratto, l'immediatezza che ha perduto e dalla quale si è distaccata»⁴⁶. L'espressione rinasce ogni volta valicando i confini dell'apparentemente compiuta rappresentazione, «il pungolo dell'espressione è l'anima del rappresentare»⁴⁷.

La riduzione del mondo che conosciamo a un'«intricata serie di nessi tra rappresentazioni»⁴⁸ conduce Colli a demolire i concetti di azione e di volontà, entrambi interpretati come finzioni, in assenza di un soggetto inteso come sostanza. In questa riflessione si può riconoscere lo straordinario influsso che la teoria nietzschiana ha avuto sul pensatore italiano. La demolizione del concetto di organismo è condotta in riferimento alla teoria dell'espressione:

per spiegare il fenomeno dell'organismo non è necessaria una concezione finalistica. Un insieme di punti di immediatezza, attraverso altrettante serie espressive, si raccoglie infine in un fuoco, che è la rappresentazione di un organismo. In tal modo l'unità organica non viene presupposta nella sfera dell'immediatezza, ma appartiene totalmente alla rappresentazione ed è costituita mediante la convergenza di un gran numero di serie in una sola espressione finale, che è appunto l'organismo in quanto composto unificato di espressioni.

⁴⁵ PLATONE, *Simposio* 203 c-d.

⁴⁶ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 145.

⁴⁷ M. CACCIARI, *Filosofia dell'espressione*, in ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, p. 450.

⁴⁸ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 14.

In generale il *principium individuationis* non entra nella natura extra-rappresentativa né proviene da essa, bensì è soltanto un aspetto della struttura della rappresentazione⁴⁹.

La storia della civiltà umana, dalla parola alla scrittura, è interpretata da Colli in continuità con il percorso metafisico attraverso il quale l'espressione si allontana progressivamente dall'immediato. Colli parla di un *riflusso* espressivo, che accade negli "organismi" più complessi, cioè gli esseri umani, i quali danno vita a un'inversione del procedere espressivo mediante la discorsività. Questa inversione segna un'interruzione e un cambio di direzione della rete infinita delle espressioni. Ogni espressione accresce l'ampiezza di ciò che viene espresso; ma quando molte serie convergono in un'espressione organica, costituendo quello che è chiamato "organismo", la spinta manifestante risulta ostacolata, rischia di arrestarsi, perché la concentrazione sembra opporsi al naturale incremento espressivo.

L'uomo costituisce il momento del *riflusso* dell'apparenza, «è il centro irradiante di serie espressive secondarie che costituiscono l'universo linguistico e categoriale dell'astratto»⁵⁰. Reagendo al momentaneo arresto dell'espressione dovuto al conglutinarsi delle serie espressive nell'organismo, l'espressione umana inverte la direzione moltiplicando l'oggetto della rappresentazione, facendo così sorgere la rappresentazione astratta universale. Il linguaggio e le categorie sono strumento di questa moltiplicazione dell'oggetto. Questa è la continuazione umana del mondo come espressione. La parola, il segno spazio-temporale non è che l'aspetto secondo, derivato dell'espressione. In base alla considerazione del ruolo parziale e relativo che riveste il linguaggio umano all'interno del mondo

⁴⁹ Ivi, p. 26.

⁵⁰ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 50.

come espressione si può ora comprendere a pieno il giudizio che Colli dà sull'opera nietzschiana *Su verità e menzogna in senso extra-morale*⁵¹, esposto nel capitolo precedente.

Occorre tuttavia comprendere perché mai questo moto di allontanamento progressivo dall'immediato sia definito come un "riflusso", quindi una volontà di recupero dell'immediatezza. Colli mostra che, facendo uso del linguaggio, l'uomo si dirige verso l'oggetto, volendo designarlo, quindi entrare in relazione con esso più da presso. Anche il concetto tenta di procedere nella stessa direzione, ma è necessario indagare tale procedimento più nel dettaglio.

Anzitutto, la rappresentazione procede – si è visto – dal concreto all'astratto, essendo imperniata sulla scissione soggetto-oggetto, mentre l'espressione si muove dall'indeterminato al determinato, a causa della sua povertà costitutiva a cui si è fatto cenno. Ciò significa che il movimento di astrazione rappresentativa corrisponde al processo di determinazione espressiva. Espandendosi nel dominio dell'astratto, l'espressione si allontana dall'immediato nello stesso momento in cui vorrebbe toccarlo più da presso nel suo tentativo di determinarlo. «L'espressione tenta di rispecchiare in uno slancio progressivo l'immediatezza che sempre le sfugge e, nel fare ciò, mentre "determina" e approfondisce tale immediatezza, se ne allontana inesorabilmente, dando vita, sul piano rappresentativo, a una serie sempre più astratta di oggetti e di relazioni»⁵². Pertanto il riflusso, malgrado il suo risultato, si caratterizza inizialmente come una brama di recupero dell'immediatezza. L'espressione cerca di compensare la sua manchevolezza strutturale per mezzo dell'oggettivazione, guadagnando in estensione ciò che le manca in adeguatezza. «La categoria della totalità fornisce

⁵¹ Si confronti *supra* II, pp. 103-104.

⁵² L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 41.

un aspetto equilibratore, dove il difetto dell'espressione sembra trovare un compenso»⁵³. In questo modo l'avvento del *logos* astratto si salda alla radice immediata delle espressioni e, attraverso queste, al nucleo irrepresentabile. Il complesso articolato delle espressioni primarie aggregate e unificate dalla memoria è la base da cui si genera il moto di riflusso della discorsività, del *logos*.

Le espressioni costitutive del *logos* – generi, specie, universali –, così come i ricordi degli attimi agglutinati assieme, che si saldano a formare un oggetto – il processo di formazione dell'oggetto verrà trattato nel paragrafo successivo –, possono definirsi “seconde”, mentre sono dette “prime” le espressioni che corrispondono ai ricordi degli attimi.

In continuità con il quadro fin qui esposto, Colli può affermare che «la conoscenza è il compenso che si instaura nell'atto originario della vita, per la rinuncia che ogni centro espansivo deve subire, in quanto ogni impulso è ristretto da altri impulsi»⁵⁴. Questa riflessione testimonia quanto Colli sia distante dalla metafisica della volontà di potenza, alla quale ha sapientemente sottratto anche il pensiero autentico ed esoterico del suo amato Nietzsche⁵⁵. L'espressione cioè per sua natura è portata a compensare l'ineffabilità dell'immediato, guadagnando in ulteriorità espressiva ciò che perde del contatto vitale con l'immediato. Un mondo concepito come espressione non si risolve nel dispiegamento di centri di volontà in lotta tra loro, ma la sua cifra è essenzialmente teoretica.

Il nesso espressivo tra due rappresentazioni, così come il nesso che lega l'immediato al risultato espressivo, presenta due

⁵³ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 48.

⁵⁴ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 58.

⁵⁵ Si confronti *supra* II, pp. 116-122.

componenti in contrasto tra loro: la violenza e il gioco. Il procedere espressivo da una parte viola l'assoluta alterità dell'immediato, dall'altra si presenta come una lieve e giocosa articolazione della struttura del reale.

Queste due componenti non sono districabili nel fondo enigmatico dell'esistenza, ma nel riflusso esse divergono. «L'ambivalenza, l'inafferrabilità del nesso predetto viene a precisarsi e a chiarirsi nel riflusso dell'espressione, nell'ambito cioè delle rappresentazioni astratte: qui viene separato quel che era congiunto»⁵⁶. Nelle rappresentazioni astratte cioè la violenza separata dal gioco diviene la modalità della necessità, al contrario il gioco scisso dalla violenza è determinato come caso o contingenza. In tal senso – come già studiato – il tentativo di recupero dell'immediatezza tramite le rappresentazioni astratte fallisce, poiché ciò che nell'immediatezza è commisto è nel *logos* astratto disgiunto. Inoltre le serie rappresentative dell'astratto vengono ordinate in base al necessario, predominante in questo ambito.

È possibile anche un altro tipo di riflusso, che riesce a giungere più vicino all'immediato, l'arte – tale cardinale aspetto della filosofia colliana verrà indagato estesamente più avanti. «Nell'arte il moto di riflusso è tentato con la pervicacia di lasciar sussistere l'ambiguità dei nessi [...] con lo sforzo di restaurare il movimento primordiale dell'espressione, stringendo e inchiodando il fremito dell'immediatezza»⁵⁷.

⁵⁶ B. NEGRONI, *Odissea della ragione: modalità e contraddittorietà*, cit., p. 14.

⁵⁷ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 30.

2. Il rapporto tra «contatto» e logos come il rapporto tra Dioniso e Apollo: lo specchio di Dioniso

Il percorso fin qui proposto da Colli conduce a riflettere sull'immediatezza, punto di partenza dell'espressione e della rappresentazione, fondo dal quale il mondo trae origine. Il filosofo ha sviluppato le proprie argomentazioni con l'intento di escludere dall'ambito dell'immediato qualsiasi determinazione categoriale, sia spaziale che temporale, mentre necessità e contingenza sono in esso commiste nella congiunzione di violenza e gioco.

Colli in vari passi della sua produzione filosofica critica chi, come Schopenhauer, attribuisce al fondo del reale una denominazione positiva, la "volontà", concetto inadatto all'immediatezza poiché inserito nel tempo e nello spazio, interno alla rappresentazione, e addirittura, a suo avviso, totalmente illusorio. Voler fornire un precetto positivo riguardo al fondamento ultimo del mondo è un'operazione del tutto avventata: tutto ciò che si "dice" è un oggetto rappresentativo, una mera apparenza – di ciò i Greci erano perfettamente coscienti.

Pur essendo consapevole dell'inadeguatezza di ogni designazione inevitabilmente rappresentativa, il filosofo italiano tuttavia attribuisce all'immediatezza il nome improprio di "contatto".

A designare l'immediatezza, con un'intenzione soltanto allusiva, può servire il termine "contatto". Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto. Contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono, e più precisamente, ciò di cui un'espressione primitiva è espressione: in esso non vi è soggetto che determini né oggetto che sia determinato – ma la memoria testimonia il nesso tra il soggetto che rappresenta e ciò che era prima, come pure tra l'oggetto rappresentato e ciò che era prima. Nella brutta impressione sensoriale soggetto e oggetto sembrano confondersi, ma già la sua localizzazione in un organo di

senso avverte che le condizioni rappresentative sussistono ancora e il distacco permane. L'impressione sensoriale rimanda dunque a un fondamento ulteriore: risulta postulata una confluenza, dove soggetto e oggetto cessano di essere tali. Interpretando l'irrappresentabile secondo la struttura rappresentativa, si può dire che esso è il contatto tra soggetto e oggetto⁵⁸.

Ipotetica come quella dell'espressione è la natura del contatto, elemento metafisico da intendere come «un limite inconnoscibile, postulato dalla struttura dell'apparenza e al quale l'espressione, analizzata, rimanda»⁵⁹.

In precedenza si è sostenuta la differenza tra soggetto della conoscenza e “soggetto” dell'ambito immediato. Più precisamente, «dato e non concesso che nell'immediatezza vi sia qualcosa del soggetto, [...] nel ricordo si ha un restringimento della sfera del soggetto. Non tutto il soggetto che era presente nel contatto viene conservato nel ricordo: qui il soggetto si scinde, e una parte, che era nel contatto, diventa oggetto del ricordo, mentre la parte rimanente è il soggetto ricordante». Da ciò deriva l'attenuarsi della vivezza dell'immediato e il restringimento dell'ambito del soggetto all'interno del ricordo. Questo processo si ripete a ogni grado della rappresentazione e «con l'ascesa verso l'astrazione l'ambito del soggetto va sempre più restringendosi. Man mano che l'oggetto si distingue, ciò avviene alle spese del soggetto: questo perde qualcosa, una sua parte diventa oggetto»⁶⁰. Ciò che viene ricordato – come è stato già messo in rilievo – non è il contatto come tale, ma qualcosa di meno, poiché esso viene in qualche modo “oggettivato” mediante il ricordo.

Poiché l'espressione, come già visto, consiste nel lasciar cadere qualcosa dell'immediato, l'astrazione non inizia con le

⁵⁸ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 39.

⁵⁹ Ivi, p. 40.

⁶⁰ Ivi, p. 49.

espressioni seconde, ma caratterizza già le espressioni prime. «La vita nel suo complesso è astrazione»⁶¹. In altre parole, dove comincia la coscienza, cessa l'immediato. Il tempo, lo spazio, gli oggetti, il mondo, la storia sono fuori dall'immediato, pertanto astratti.

Il contatto è per Colli il luogo della *coincidentia oppositorum*, in cui soggetto e oggetto, gioco e violenza si congiungono sino a sopprimere la loro distinzione.

Il simbolo a cui si riferisce per tentare di designare l'immediatezza è tratto dai testi orfici ed è lo specchio di Dioniso. «Dicono i testi orfici: "Efesto fece uno specchio per Dioniso, e il dio, guardandovi dentro e contemplando la propria immagine, si getta a creare la pluralità"; e ancora: "Dioniso, posta l'immagine nello specchio, a quella tenne dietro e così fu frantumato nel tutto"»⁶². Tale simbolo non sta soltanto a indicare la natura illusoria e allusiva del mondo che noi consideriamo reale, ma esclude dalla nascita di questo ogni idea di creazione, volontà e azione, poiché la vita e il fondo della vita non sono che il riflesso di un'immagine e quest'immagine stessa. Dioniso, che specchia se stesso, finisce per contemplare un'immagine che, invece dei tratti della sua figura, possiede quelli del mondo. «La relazione tra dio e mondo simboleggiata nel mito orfico dello specchio di Dioniso diventa a livello concettuale la relazione tra immediatezza ed espressione»⁶³. Il mondo, la rappresentazione, la ragione altro non sono che riflessi del dio, il *logos* astratto un riverbero del contatto, nella congiunzione strutturale di apollineo e dionisiaco.

Lo specchio di Dioniso simboleggia l'inscindibilità di gioco e violenza, commisti al di fuori del *logos*. L'immediato è in senso

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 52.

⁶³ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 127.

eracliteo «il reggimento di un fanciullo»⁶⁴, un comando gratuito. La vita del fanciullo non è che la potenza giocosa, arbitraria e gratuita che comanda e regge il mondo dell'espressione. Il mito di Dioniso mescola in sé i due caratteri di gioco e violenza, per cui il fanciullo di Eraclito è per Colli tutt'uno con il Dioniso bambino del mito orfico. Si narra infatti che il dio fanciullo «fu attirato dai Titani con vari giocattoli, fra cui uno specchio, e, proprio mentre guardava l'immagine che lo specchio gli rimandava – non la sua, ma quella del mondo – i Titani lo sbranano»⁶⁵. In questo mito quindi il tema del gioco accompagna quello della violenza, dal momento che Dioniso è sbranato a causa di un inganno messo in atto mediante un giocattolo.

Il dio rappresenta tutte le contraddizioni della vita, oltre a gioco e violenza, vita e morte, «gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco»⁶⁶. L'unità polare di gioco e violenza e di tutte le altre determinazioni contraddittorie costituisce l'attributo dell'*arché*. «Unità polare fra gioco e violenza significa che non esiste alcuna preminenza di un elemento sull'altro, né tra di loro alcuna causalità»⁶⁷.

Inoltre, nel simbolo dello specchio, simmetrica alla unità polare di gioco e violenza appare quella di conoscenza e illusione. In modo radicalmente anti-schopenhaueriano, Colli assimila queste due esperienze noetiche al fine di distruggere il dualismo mondo vero-mondo apparente. Il simbolo dello specchio di Dioniso si impone come rottura del linguaggio rappresentativo, insufficiente nei confronti dell'immediato. «Lo specchio è la presenza del mondo a se stesso e, quindi, quello stesso specchio può solo mostrare la presenza, manifestarla, non dirla

⁶⁴ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 52.

⁶⁵ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 97.

⁶⁶ Ivi, p. 73.

⁶⁷ Ivi, p. 98.

secondo i modi della rappresentazione, secondo il gioco dei significanti e dei significati. Lo specchio è la soglia del mondo dei segni e della mediazione, perciò è immediato e non si può significare. [...] Nell'esprimere l'illusorietà della conoscenza lo specchio di Dioniso manifesta la conoscenza dell'illusione»⁶⁸.

A simboleggiare l'espressione un'altra divinità orfica, Phanes il risplendente, il manifestante, il rifulgente, a indicare il mondo come splendore di ciò che è nascosto.

Tratteggiata la natura del contatto, occorre soffermarsi sulla sua relazione con il *logos*. «Lo specchio di Dioniso simboleggia "l'altro spazio", che non si oppone al *logos* pur precedendolo, ne dischiude le possibilità e dà avvio all'articolarsi dei suoi elementi»⁶⁹. Tramite il riflusso, si è detto, l'espressione cerca di tornare all'immediatezza, percorrendo la diritta via della necessità, delle categorie e dell'astrazione. Ma «il *logos* arriva, per tale strada, ad aporie clamorose [...]. Questa è la vendetta dell'immediatezza, la quale, essendo insieme violenza e giuoco, necessità e caso, non può consentire di essere mutilata e ristretta dentro le angustie della necessità e vuole che ne venga serbato l'originario carattere di ambiguità»⁷⁰. Occorre seguire passo passo la complessa analisi colliana, prima di giungere a tale conclusione: si esporrà pertanto il processo di costituzione dell'oggetto sensibile, e in seguito quello dell'oggetto astratto.

Chiamo contatto ciò che viene espresso < di cui un'espressione primitiva è espressione >, perché in esso non vi è soggetto che determini né oggetto che sia determinato – ma la memoria testimonia il nesso tra il soggetto che rappresenta e il soggetto che era prima, come pure

⁶⁸ A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 39.

⁶⁹ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, cit., p. 41.

⁷⁰ B. NEGRONI, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, cit., p. 18.

tra l'oggetto rappresentato e quello che era prima [...]. Quindi chiamo contatto ciò in cui il soggetto e l'oggetto non si distinguono. Contatto è la condizione di un'espressione. Cade in questo concetto l'impressione sensoriale e tutto ciò che viene espresso senza essere a sua volta espressione d'altro (*noûs*)⁷¹.

Dal contatto come luogo di indistinzione tra soggetto e oggetto si originano dunque in primo luogo l'impressione sensoriale e un primitivo *espresso* al quale Colli assegna la denominazione di *noûs*. Tale termine designa all'interno della filosofia colliana degli anni Sessanta la «concretezza interiore, (vissutezza, che sta alla base sia della sensazione – quando si includa nelle forme dello spazio e tempo – sia di una conoscenza solo interiore)»⁷². Ritorna quindi il termine giovanile “vissutezza”, indicante l'attimo della conoscenza mistica che precede la rappresentazione⁷³, ora assimilato al *noûs*, da cui deriva la sensazione, come incarnazione – si potrebbe dire – di questo nelle forme dello spazio e del tempo. Il *noûs* sarebbe dunque nel lessico colliano la condizione di possibilità dell'*áisthesis*, più vicino di quest'ultima al contatto.

«Nella bruta impressione sensoriale soggetto e oggetto sembrano confondersi, ma già la sua localizzazione in un organo di senso avverte che le condizioni rappresentative sussistono ancora e il distacco permane. L'impressione sensoriale rimanda dunque a un fondamento ulteriore: risulta postulata una confluenza, dove soggetto e oggetto cessano di essere tali»⁷⁴.

D'altra parte la sensazione, o se si vuole la percezione sensibile, come rappresentazione elaborata, si intreccia da vicino con le rappresentazioni dell'organo di senso e dell'oggetto sensibile (che in parte costituiscono le sue dirette espressioni), per l'intervento di categorie

⁷¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 185.

⁷² Ivi, p. 52.

⁷³ Si confronti *supra*, I, § 4.

⁷⁴ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 39.

astratte e la separazione dell'elemento soggettivo senziente. La sensazione risulta dunque ben lontana dal contatto metafisico: essa è il punto terminale di serie convergenti di espressioni che partono da una molteplicità di contatti [...]. La sensazione è così un'espressione primaria terminale, tale da venir assunta come una rappresentazione il cui soggetto sia organizzato⁷⁵.

La sensazione cioè pertiene all'uomo come organismo, complesso di espressioni derivate e "astratte" rispetto al contatto – mentre sin dagli scritti giovanili il filosofo sottolinea l'estraneità della vissutezza – ora *noûs* – alle condizioni della rappresentazione, come l'individualità fenomenica. Nell'*áisthesis* al contrario la localizzazione dell'impressione in un organo di senso ribadisce le condizioni della rappresentazione, e Colli scrive che dove comincia la coscienza, lì cessa l'immediato⁷⁶.

Il filosofo torinese sostiene che l'impressione sensoriale sia comunque più vicina al contatto e dell'organo di senso e dell'oggetto sensibile. Si crede tradizionalmente che l'organo di senso e l'oggetto causino l'impressione sensoriale. Ma questa spiegazione – sostiene il filosofo – si ottiene invertendo l'ordine naturale della causalità. Malgrado l'oggetto e l'organo di senso sembrino precedere nel tempo la sensazione, essi derivano in realtà dall'aggregazione di un numero elevatissimo di impressioni sensoriali, che sfociano nella rappresentazione di quel particolare organo e di quel determinato oggetto. In tal modo, organo di senso e oggetto risultano delle espressioni del dato sensoriale, più vicino di questi al contatto metafisico.

La costituzione dell'oggetto mediante l'agglutinamento dei ricordi di attimi – espressioni prime – come è stato esposto in precedenza, è un'espressione seconda. Si tratta di quello che

⁷⁵ Ivi, p. 46.

⁷⁶ Ivi, p. 50.

Colli chiama “oggetto aggregato” o “oggetto integrato” – la differenza tra queste due definizioni è meramente legata al punto di vista da cui lo si guarda: l’oggetto aggregato risulta dall’aggregazione di impressioni sensoriali, l’oggetto integrato è lo stesso oggetto aggregato che acquista semplicità, unità e stabilità tali da poter erigersi a oggetto causante. La sua caratteristica è il presentarsi come un risultato espressivo che, nella sfera rappresentativa, oblitera il processo della sua costituzione: l’oggetto integrato si finge autofondato e preesistente rispetto ai dati sensoriali, recide all’interno della rappresentazione il proprio legame con l’espressione prima, e, ancora oltre, il proprio legame con l’indistinta immediatezza.

Colli chiama “causalità primitiva” il processo di formazione dell’oggetto aggregato, e “causalità invertita” l’attribuzione a quest’ultimo di una qualche proprietà causale, per cui l’oggetto viene interpretato come la causa di una serie di impressioni sensoriali di cui è invece effetto – in virtù di tale inversione si costituisce propriamente l’oggetto integrato⁷⁷.

Parlando dell’oggetto aggregato, Colli si esprime in questi termini: «tale oggetto è già un universale, qualcosa di astratto – eppure è quello che si chiama comunemente una singola cosa del mondo, qualcosa di concreto, per esempio “questo pezzo di legno” oppure “Socrate”»⁷⁸. A presentare l’oggetto nella sua unità è la prevalenza della necessità sul caso, poiché, come già esposto, questa predomina in ambito rappresentativo.

Malgrado la componente astrattiva concorra a costituire l’oggetto aggregato, Colli precisa che non è propriamente corretto attribuire all’oggetto aggregato lo stesso identico carattere astratto dell’universale. L’universale è certamente più astratto, e di esso, a differenza dell’oggetto integrato, non possiamo

⁷⁷ S. BRACCINI, *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, Il Ponte Editore, Firenze 2015, p. 57.

⁷⁸ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 62.

avere sensazione. Inoltre, se relativamente all'oggetto aggregato l'operazione prevalente è appunto quella di aggregazione delle singole espressioni, al contrario nella formazione dell'universale si attua «uno svuotamento, uno spogliarsi della contingenza degli attimi»⁷⁹.

Mentre cioè nell'oggetto aggregato ogni espressione veniva agglutinata all'altra a formare un tutto, nell'universale, alle prese con una serie di oggetti aggregati, viene lasciato cadere ogni volta qualcosa: gli elementi contingenti dei vari oggetti integrati della serie vengono trascurati al fine di notarne la somiglianza essenziale, che diviene identità. In questo modo «si riconosce un oggetto semplice, identicamente ripetuto in ogni termine della serie»⁸⁰. Questo è secondo Colli il movimento di inversione dello slancio espressivo. Astraendo dalle determinazioni singolari, nell'universale si ha una volontà di ritorno all'indistinzione originaria. Tale è l'aspetto proprio del riflusso espressivo, il volgersi indietro a recuperare l'immediatezza. All'universale «va riconosciuto un significato catartico, nel suo tendere a una riconquista dell'immediato»⁸¹.

L'"oggetto composto" è formato attraverso l'unione di universali e oggetti aggregati, o mediante l'unione di universali. È quello che compare nel giudizio, e che quindi ha una funzione molecolare nella struttura del *logos*.

Guardando all'oggetto composto, è possibile comprendere a pieno il legame essenziale tra logica e immediatezza. Nell'oggetto composto l'"è" non congiunge ciò che è staccato – sostiene Colli –, non unifica ciò che è disgiunto, ma piuttosto esprime un'unione già conseguita che ha le sue radici nell'immediato. Il nesso riconosciuto dal giudizio manifesta un'antecedente unione.

⁷⁹ Ivi, p. 63.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Ivi, p. 64.

«In tal senso l'essere non unifica come copula, "soggetto" e "predicato" – che non qualificano oggetti sussistenti poi unificati – bensì rinvia all'unità originaria che essi esprimono»⁸².

Il giudizio, come uno dei momenti interni al riflusso, rievoca l'immediatezza. L'"è" che vi compare «è la parte dell'oggetto rivolta all'indietro, cosicché l'essere esprime quella parte del soggetto presente nel contatto che è divenuta oggetto entro l'oggetto complessivo espresso dal giudizio»⁸³.

Le categorie sono interpretate da Colli come i nessi rappresentativi. Il filosofo specifica che il nesso tra le rappresentazioni è pre-linguistico, è valido ancor prima di esser determinato come categoria. Lungi dall'essere manifestato soltanto dagli esseri umani parlanti, si rende evidente «quando un animale scansa nella sua corsa un albero, girandovi attorno, oppure fugge dinanzi a un altro animale o lo insegue, quando un infante tende opportunamente la mano per afferrare qualcosa»⁸⁴.

Il nesso fra rappresentazioni, rafforzato come categoria mediante il linguaggio, ma attivo già nel mondo pre-linguistico, manifesta la provenienza della rappresentazione dal contatto metafisico. Più forte è la manifestazione del fondo vitale nel linguaggio e nell'astrazione che nel mondo pre-linguistico, per via del riflusso.

La rappresentazione-ricordo (che è già espressione) ha bisogno di un'espressione ulteriore e *collaterale per chiarire se stessa* come rappresentazione, cioè dell'espressione linguistica dell'essere e del giudizio. In altre parole: la rappresentazione-ricordo esprime il contatto, ma vuole esprimere in più di essere diversa dal contatto poiché

⁸² L. CIMMINO, *Giorgio Colli e la "crisi della ragione"*, ne «La Nottola», anno II, Arti grafiche editoriali, Pergola 1983, p. 36.

⁸³ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 73.

⁸⁴ Ivi, p. 70.

essa, come pura rappresentazione, può anche *non* esprimere un contatto: si serve per questo dell'essere e della negazione⁸⁵.

Il linguaggio è quindi l'espressione di un'espressione, ovvero della dimensione pre-linguistica e pre-discorsiva del *logos*.

Espressione è un *semáinon* extra-linguistico, che diventa propriamente *legómenon* come espressione seconda – in sé è una relazione, cioè in sé si riferisce a qualcos'altro, in quanto appunto, come *ousia* categoriale, è un *semáinon* in sé (e non *katà symbebekós*, come avviene ad ogni altra *ousia*). Ma la parola, il segno spazio-temporale, non è che l'aspetto umano, secondo, derivato di questo *semáinein*, che in senso primitivo non esprime un'espressione concreta, ma qualcosa che è fuori dell'espressione⁸⁶.

«Il linguaggio creatore di filosofia è la tipica espressione della filosofia dal Medioevo a oggi: vedi cos'hanno prodotto le parole “essere”, “essenza”, “sostanza” ecc. All'opposto i Greci, per i quali le parole sono semplici simboli, mezzi mnemonici per richiamare oggetti mentali su cui, per assidua comunanza di vita, tutti si intendono»⁸⁷.

Queste considerazioni si rivelano fondamentali al fine di comprendere la funzione propria del linguaggio, e della ragione, nella filosofia colliana. La natura del linguaggio, scrive Colli, è «quella di un tramite propulsivo che deve conservare, purificare, ordinare e annodare, ma non sarà mai un'*arché*»⁸⁸. Si inizia a delineare in questo modo il profilo del *logos* colliano, da intendere come un riverbero, un mero riflesso del fondo vitale, non autonomo né creatore né esauriente, quanto piuttosto allusivo e dipendente dall'immediatezza dionisiaca. Come

⁸⁵ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 383.

⁸⁶ Ivi, p. 435.

⁸⁷ Ivi, p. 371.

⁸⁸ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 74-75.

verrà analizzato sempre più approfonditamente nel proseguimento del lavoro, è la fantasia prelinguistica la matrice della filosofia⁸⁹.

La logica della pura forma, che si finge autonoma dal riferimento all'immediato, è un edificio astruso e illusorio che va demolito dalle fondamenta. Il *logos* non può che venir concepito nella sua natura allusiva ed espressiva del fondo vitale, ambito nel quale cadono le distinzioni tra soggetto e oggetto, forma e contenuto.

La connessione del *logos* con qualcosa che non è semplicemente ragione né espressione è testimoniata da quella che Colli chiama la "preminenza della modalità", che giustifica l'inapplicabilità del principio del terzo escluso, e del principio di identità e di non contraddizione, ai giudizi contingenti – primo colpo inferto all'edificio della logica costruttiva che condurrà alla formulazione della legge generale della deduzione. Entrambi i principi si possono applicare soltanto a giudizi necessari. Per esempio, al giudizio "l'uomo può ammalarsi e non ammalarsi" non si possono applicare i due principi: il principio del terzo escluso nella forma "un oggetto o è vero o è falso"; il principio di non contraddizione nel senso che "è impossibile congiungere essere e non essere in uno stesso oggetto"⁹⁰. Pertanto, dal momento che lo stesso uomo può essere sano e può essere malato, questo giudizio contingente viene sottratto ai due principi, che risultano così vincolati alla necessità e al solo giudizio necessario.

La logica cioè è fondata sul primato della necessità, ma questa non esaurisce il reale, che rimanda anche al contingente. La

⁸⁹ Ivi, p. 75.

⁹⁰ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 80.

sottrazione del giudizio contingente ai due principi logici manifesta la parzialità della necessità rispetto alla contingenza. È questa “preminenza della modalità” dovuta al carattere extra-rappresentativo di necessità e contingenza a privare di autonomia la macchina della logica.

L’alternativa modale – o necessario o contingente – si presenta come «lo specchio culminativo dell’immediato»⁹¹. Quelle modali sono le categorie preminenti in quanto fanno da sostegno all’intera apparenza. «Il loro dominio si estende dalle radici nascoste dell’immediatezza al cuore del principio supremo dell’astrazione. Esse testimoniano la presenza, in ogni espressione, di qualcosa che non appartiene a essa come oggetto, ma rinvia a una profondità anteriore, alle nostre spalle»⁹². «Tutto il mondo come rappresentazione, ogni aspetto della nostra vita viene formato, acquista la sua apparente identità, attraverso le categorie della modalità e quindi, sostiene Colli, è necessario riconoscere a esse una preminenza su ogni altra categoria»⁹³. In altre parole, nella geniale analisi colliana alla modalità è riservato un ruolo capitale in quanto essa da una parte consente il procedere del flusso e del riflusso espressivi secondo la necessità, e dall’altra riporta il pensiero al vertice comune a necessità e contingenza – ovvero all’immediatezza dionisiaca extra-rappresentativa. Quanto più la necessità procede nel suo rafforzamento e potenziamento, tanto più essa espone il discorso alla indomita componente di gioco che alla fine invade anche l’ambito logico.

⁹¹ Ivi, p. 81.

⁹² Ivi, pp. 90-91.

⁹³ S. BRACCINI, *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, cit., p. 65.

Colli muove dall'assunto che necessario e contingente non sono concetti logicamente consistenti e che, a un livello più profondo, «nello stesso rapporto oppositivo e alternativo si cela una radice non risolubile in termini di razionalità formale»⁹⁴.

Il necessario si scopre essere ciò che guida il passaggio dal “contatto” alla rappresentazione: l'inespresso del “contatto” *deve* prendere un'altra forma, fondare un altro piano. Allo stesso modo la relazione, fondante i nessi rappresentativi e costituente tutto ciò che è rappresentabile, è anche ciò che lega l'immediatezza alla rappresentazione stessa. «L'intento di Colli è di mostrare come le fondamentali categorie logiche del necessario e del contingente – quindi la ragione – “discendano”, per un comando di chiarificazione, da una *coincidentia oppositorum*, da un'*arché* trascendente la rappresentazione, che si configura essenzialmente come comando (violenza, necessità) gratuito (gioco, caso), come inevitabile ambiguità»⁹⁵. La rappresentazione è costituita da determinazioni, e la determinazione è il modo in cui si esprime la necessità. Tale espressione mediante determinazione è separazione di quanto nel contatto è congiunto: la prima manifestazione del necessario è infatti il principio di esclusione (o necessario o contingente). Perciò la logica, che prende le mosse dal principio di esclusione, è eterofondata, e separa rappresentativamente ciò che è metafisicamente congiunto. Questo processo è guidato a sua volta dalla necessità, che nell'immediato è violenza commista al gioco.

Difatti l'attimo esce da un nesso espressivo in cui giuoco e violenza sono inscindibilmente intrecciati, e il ricordo dell'attimo da uno in cui contingente e necessario sono involuppati in un'identica commistione: sostituirli con oggetti prodotti dal vincolo della necessità è dunque una falsificazione radicale. Eppure questa è nella natura del *logos*: ogni espressione viene spogliata del suo elemento di giuoco,

⁹⁴ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 83.

⁹⁵ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, cit., p. 39.

ovunque si realizza una fagocitazione del contingente per opera del necessario⁹⁶.

Non bisogna però pensare che la logica sia esclusivamente connessa al carattere di necessità/violenza dell'immediato. Questo è in essa prevalente, anzi la costituisce, ma secondo Colli nella logica rivive anche il caso/gioco presente nell'immediatezza. Il carattere di arbitrarietà proprio del contatto corrisponde alla conclusione – mai pronunciata – del pensiero greco. Essa è chiamata dal filosofo “la legge generale della deduzione” e manifesta il carattere gratuito e distruttivo del *logos*. In *Filosofia dell'espressione* la sua formulazione è la seguente: «un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è»⁹⁷. Tale sconcertante legge manifesta l'annientamento finale dell'oggetto necessario, facendo franare tutto il mondo dell'astrazione.

Colli giunge a tale formulazione partendo dalla contraddizione tra necessario e contingente, e tra affermativo e negativo. Un giudizio necessario affermativo contraddice sia il relativo giudizio contingente negativo sia il relativo giudizio necessario negativo, ma questi ultimi due sono tra loro contraddittori, e questo conduce a un assurdo – contraddizione triangolare. Aristotele era secondo Colli ben consapevole di questa aporia della ragione dovuta alla contraddizione triangolare, e proprio allo scopo di coprirla non ha specificato modalmente i giudizi ai quali si applicano i principi di terzo escluso e di non contraddizione: egli sapeva benissimo che questi si possono applicare soltanto ai giudizi necessari e non a quelli contingenti, e perciò li ha riferiti a un giudizio modalmente indeterminato.

⁹⁶ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 117.

⁹⁷ Ivi, p. 149.

Qui la ragione subisce uno scacco, perché un oggetto che necessariamente è, esclude tanto che esso contingentemente non sia, quanto che esso necessariamente non sia, cioè esclude due oggetti che si escludono a vicenda. In altre parole, un giudizio necessario affermativo contraddice sia il corrispondente giudizio contingente negativo sia il corrispondente giudizio necessario negativo, ossia due giudizi tra loro contraddittorii. Ma è evidente che due giudizi contraddittorii di uno stesso giudizio non possono essere tra loro contraddittorii⁹⁸.

Lo scacco al quale la ragione è condotta culmina nella legge generale della deduzione, che corrisponde al trionfo della dionisiaca componente di gioco e alla rivelazione del *logos* astratto come maschera falsificante.

Innanzitutto, un oggetto può essere o necessario o contingente, in base alla alternativa modale che vige in ambito rappresentativo. L'oggetto necessario *o è o non è*, l'oggetto contingente *è e non è*.

Un oggetto necessario

- o è, ed è in tal modo escluso come contingente,
- o non è, e sarà *del pari* escluso come contingente.

Ma quest'ultimo oggetto che non è, escluso come contingente, risulterà per necessità necessario. Da ciò deriva che se poniamo un oggetto necessario negativo, escludendolo come contingente, verrà necessariamente ammesso come necessario: in tal modo il necessario negativo si rovescia nel suo opposto, il necessario affermativo.

In secondo luogo, porre un oggetto come necessario cosa significa? Escluderlo come contingente. Ma dal momento che

⁹⁸ Ivi, pp. 106-107.

escludiamo il contingente positivo, allora ammettiamo il necessario negativo: ed ecco che il necessario affermativo sfocia nel necessario negativo. In ogni caso si crea un corto circuito tra la contraddizione necessario-contingente, e quella affermativo-negativo. Pertanto, *un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è.*

In questo modo crolla fragorosamente l'edificio del *logos* astratto. «Infine si mostra che tutto ciò che è stato costruito con tanta cura dalla necessità subisce la sorte che tocca a un castello di sabbia sulla riva del mare che venga abbattuto dal gioco o dall'alta marea. [...] È necessario che il mondo venga costituito e sviluppato con necessità, ma è parimenti necessario che tali costruzioni e tale mondo, costruito secondo legami di necessità, si dissolva poi nel contingente»⁹⁹, facendo trionfare il gioco, che costituisce il punto di arrivo dell'apparenza e del riflusso.

Colli può affermare che il tessuto complessivo del *logos* mostra disgiunte, ma tuttavia compresenti, le caratteristiche essenziali dell'immediatezza: la violenza, che si impone come comando di un'alternativa – o necessario o contingente –, e il gioco, che si manifesta come impossibilità a svolgersi di questa stessa alternativa imposta. L'auto-distruttività della logica non ne rappresenta il limite, ma il punto di forza. La natura del *logos* – e questa riflessione costituisce il pilastro della speculazione colliana – è infatti quella di portare a compimento la propria negazione radicale, mostrando in ciò la sua origine altra. Proprio questo compito è stato portato avanti dalla filosofia greca, e in particolare, come Colli espone nell'ultima parte dell'opera e come verrà analizzato più avanti, da Zenone.

Fondamentale conquista teorica di *Filosofia dell'espressione* è pertanto l'essenziale connessione di mistica e logica. «Il

⁹⁹ B. NEGRONI, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, cit., p. 42.

sistema del *logos* astratto, quale si presenta nelle concatenazioni rappresentative, affonda le sue radici nell'irrepresentabilità originaria, in quell'alterità cui è costituzionalmente legato»¹⁰⁰.

Questo assunto colliano da una parte è già anticipato nelle opere giovanili, in cui i due àmbiti sono intesi come due momenti della grande esperienza presocratica, e dall'altra parte prepara la successiva tesi della nascita della filosofia dall'esperienza misterica e dalla follia. Ciò che Colli vuole dirci nelle pagine di *Filosofia dell'espressione* è che «il caos originario, l'immediatezza, contiene in sé il suo principio d'ordine, e questo principio, a sua volta, è qualcosa che conserva la gratuità eraclea del disordine. L'opposizione tra disordine dionisiaco e ordine apollineo è guardata dall'alto, alla luce del fondamentale concetto di "espressione"»¹⁰¹. In questo senso Dioniso e Apollo non sono due, ma uno. La novità dell'impianto teoretico della *Filosofia dell'espressione* è la sostanziale unità di dionisiaco e apollineo.

La *Filosofia dell'espressione* stabilisce in tal modo che all'immediatezza non si accede con una fuoriuscita vitalistica dall'universo della rappresentazione, ma che essa piuttosto sta al termine di un processo di anamnesi e decostruzione cognitiva dei modi in cui si è organizzata l'esperienza¹⁰².

3. L'avventura del *logos* in Grecia

Fin qui Colli ha condotto il lettore alla comprensione della funzione allusiva ed espressiva del *logos*, posizione che la ra-

¹⁰⁰ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, cit., pp. 35-36.

¹⁰¹ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 10.

¹⁰² S. BARBERA, *Il Nietzsche di Colli: 1940*, cit., p. 55.

gione deteneva nella speculazione greca, finché non venne scia-
guratamente travisata. Con l'imposizione della scienza, le capa-
cità della ragione vennero ingigantite e gonfiate, si dimenticò
che essa non è che una manifestazione di qualcosa attraverso
l'uomo¹⁰³, e il *logos* autonomizzato divenne "spurio". La ra-
gione, nata come un elemento complementare, uno strumento
ausiliario, la cui giustificazione risiedeva in qualcosa di nasco-
sto, in seguito venne fraintesa come fine a se stessa.

Nell'ultima parte di *Filosofia dell'espressione* l'autore deli-
nea una storia del *logos* in Grecia.

È un sapiente, Eraclito di Efeso, che si proclama scopritore e posses-
sore di una legge divina che incatena gli oggetti mutevoli dell'appa-
renza, e lui stesso per primo dà il nome di *logos* a questa legge. Esso
è la trama nascosta del dio che regge e sferza tutte le cose, ma coin-
cide al tempo stesso con il "discorso" di Eraclito, con le sue parole.
Gli strumenti della ragione, gli universali, sono già tutti in possesso
di Eraclito; ma la loro ferrea concatenazione secondo la necessità
non viene da lui enunciata. [...] La legge dei loro vincoli non lo inte-
ressa, non fa parte del suo *logos*. Il dimostrare non ne fa parte, e il
suo "discorso" è fatto di lampeggiamenti, che non hanno bisogno di
esser posti in relazione¹⁰⁴.

Il *logos* – discorso, ma anche significativamente "espres-
sione" – eracliteo non è ancora strutturato logicamente, ma
manifesta piuttosto "il gioco del fanciullo che regge il mondo"
attraverso la forma dell'enigma, che getta luce sulla compo-
nente di gioco dell'immediato. I concittadini di Eraclito non
vollero ascoltare le sue parole, e così egli desiderò farne omag-
gio agli dèi. Per questo le mise per iscritto – strategia di comu-
nicazione insolita per un sapiente – e le offrì ad Artemide, nel
tempio di Efeso. Lo strumento espressivo della scrittura, che

¹⁰³ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 172.

¹⁰⁴ Ivi, p. 177.

rende visibile il *logos*, sarà in seguito il responsabile della decadenza della sapienza.

Un'altra figlia di Zeus, Aletheia, viene invocata da un altro sapiente, Parmenide di Elea. La verità è una rappresentazione, in quanto esprime qualcos'altro. Ciò che la verità esprime è al di fuori della rappresentazione e consiste nel fulcro che non trema al suo interno, è l'immediato. Parmenide riconosce cioè una distinzione tra la superficie della sfera della verità, il suo essere rappresentazione, e la sua parte interna, il suo rimandare ad altro. La parte rappresentativa è "l'essere" inteso come categoria, come nesso tra rappresentazioni – come è stato analizzato in precedenza. La componente di necessità è potenziata rispetto al tempo di Eraclito e costituisce il tessuto che lega tra loro gli universali, tralasciati dal *logos* eracliteo, ora manifestati nel loro vincolo.

Si può notare come il cammino dell'astrazione teorizzato nella prima parte dell'opera si identifichi con l'interpretazione della storia della filosofia antica esposta nella seconda parte. Con il rafforzamento della necessità all'interno del *logos* parmenideo, ecco comparire la legge dell'alternativa: bisogna percorrere la strada dell'"è" oppure la strada del "non è". "Ciò che è" costituisce il contenuto della risposta di Parmenide all'alternativa dialettica "è o non è". "Ciò che è" indica l'unità, la sfera nel suo complesso, che può decomporsi in "ciò che", indicante l'immediatezza, e l'"è" che esprime la sua rappresentazione. Tuttavia – specifica l'Eleata – la seconda strada, quella del "non è", non si *deve* seguire. La necessità dell'alternativa si arrende di fronte all'impossibilità. Il "non è", anche se imposto nell'alternativa, significa "non è possibile", poiché "ciò che non è" è insondabile, innominabile.

Imporre tale divieto significa impedire alla già sviluppata dialettica di servirsi della negazione. Senza "non essere" e negazione nulla si dimostra. I principi della contraddizione e

dell'esclusione, noti secondo Colli già molto tempo prima di Aristotele, fondati sulla negazione e sui quali a sua volta si fonda ogni deduzione, non possono applicarsi a causa del veto parmenideo. Il motivo di questo inappellabile divieto Parmenide non lo esplicita, e bisogna attendere il suo discepolo Zenone per capirlo. Parmenide è secondo Colli perfettamente cosciente della carica distruttiva della negazione e vuole preservare da essa “il cuore che non trema della ben rotonda verità”, il dio, il fondamento inconoscibile e indicibile.

Per sviluppare la propria sopraffina dialettica, Zenone introduce la negazione all'interno del tessuto dimostrativo, violando così il divieto parmenideo. Escludendo per ogni oggetto di ricerca la congiunzione “è e non è”, paradossalmente è proprio questa risposta che di volta in volta viene imposta dalla violenza del *logos*. Ponendo un oggetto come necessario – per esempio il movimento della freccia – esso viene necessariamente dedotto come impossibile – il tempo è composto di singoli istanti, in ciascuno dei quali la freccia resta perfettamente immobile, occupando di volta in volta esattamente lo spazio corrispondente alla sua lunghezza. In tal modo ogni oggetto è detto possibile e impossibile allo stesso tempo, nel suo stesso esser posto come oggetto necessario¹⁰⁵. In altre parole, Zenone è per Colli il primo sapiente a dichiarare apertamente la contraddizione triangolare e la legge generale della deduzione. Dimostrato che ogni rappresentazione come oggetto è *e non è* al tempo stesso, essa viene annientata come oggetto. Conseguentemente la rappresentazione viene dichiaratamente mostrata nella sua dipendenza dal fondo dionisiaco.

Ecco la conseguenza della prestazione filosofica zenoniana: «se si può dimostrare che ogni cosa “è e non è”, ciò significa che seguendo entrambe le vie – e non una sola, come imponeva il

¹⁰⁵ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 211.

comando parmenideo – qualsiasi risultato dialettico è raggiungibile»¹⁰⁶. La scoperta zenoniana aprirà la strada alla sofistica, sulla quale ci si soffermerà poco più avanti. Ma Colli ci tiene a sottolineare che il comportamento dell'allievo è, malgrado le apparenze, soccorrevole nei confronti del maestro Parmenide, perché mostra che il contenuto della sua dottrina va ricercato al di fuori della sfera razionale¹⁰⁷. Se si scopre che tutto è sostenibile – che cioè ogni oggetto è *e non è* – allora nulla lo è veramente – nessun oggetto necessariamente è –, ammessa l'intangibilità della legge dell'alternativa. Quella che appare come una trasgressione dell'insegnamento del maestro a ben vedere si rivela come un sostanziale accordo con lui: il mondo cioè non è che rappresentazione ingannevole anche per Zenone. Tramite le aporie zenoniane, il *logos* è esplicitamente manifestato nella sua autentica natura di mera ripercussione del fondo vitale dionisiaco. «Il destino dialettico di Zenone si fa in qualche modo tragico, nella misura in cui esso suppone la messa in atto di un metodo che, quanto più si articola e si svolge, tanto più produce esiti distruttivi determinando “la constatazione dell'incapacità della ragione umana di spiegare razionalmente quello che i sensi ci offrono”»¹⁰⁸. Il potere distruttivo della dialettica raggiunge una tale tracotanza che si trasforma in nichilismo teoretico, raggiunto il quale ogni fede e convinzione, ogni razionalità costruttiva e affermazione scientifica, viene smascherata come ingannevole e infondata – dottrina significativamente anticipatrice del nichilismo positivo dell'ultimo Nietzsche.

¹⁰⁶ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 191.

¹⁰⁷ G. COLLI, *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 1998, p. 147.

¹⁰⁸ F. FRONTEROTTA, *Alcune osservazioni sui corsi eleatici di Giorgio Colli: il caso di Zenone*, in P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo, C. Piazzesi (a cura di), *Prospettive: omaggio a Giuliano Campioni*, ETS, Pisa 2015, p. 83.

La dialettica zenoniana, acme della filosofia presocratica, attesta dunque per Colli la relatività e la mera espressività della natura di un *logos* del tutto non sostanziale¹⁰⁹.

Poiché ciò che la dialettica annienta non è solo la fiducia della ragione di essere costruttiva e di poter incidere in modo creativo nella compagine dell'espressione, ma altresì, retrospettivamente, la realtà stessa delle espressioni primarie, cioè dell'esperienza sensibile, che viene svuotata di ogni valore indipendente e mostrata come pura apparenza. Comunque, distrutta completamente la rappresentazione, rimane, "inviolabile", l'immediato: questo è l'aiuto di Zenone¹¹⁰.

Aristotele ha cercato di confutare le aporie zenoniane, per finire ad ammettere che l'argomento di Zenone si può superare solo "per accidente", ovvero mediante un richiamo a ciò che accade nel mondo dell'esperienza. Tuttavia il problema, scrive Colli, non riguarda i fatti, ma la ragione, e a questo livello le aporie zenoniane sono certamente insuperabili. Nel pensiero moderno non si è più avvertita come necessaria la loro confutazione: per i moderni, scrive sprezzantemente Colli, la paradosalità è già in sé un'adeguata confutazione, in quanto l'effettuale – il rappresentativo, in termini colliani – detiene un valore perentorio¹¹¹.

A testimoniare l'assurdo che giace al fondo di ogni costruzione razionale, è stato anche Euclide, padre della geometria, che costruisce la scienza dell'estensione sul punto, cioè sull'assioma di un ente privo di estensione. L'elemento primo di un'intera scienza corrisponde in questo caso a quanto si sottrae al genere su cui tale scienza è fondata. Un'altra aporia insuperabile, di fronte alla quale i moderni indietreggiano spaventati.

¹⁰⁹ S. BARBERA, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, cit., pp. 94-95.

¹¹⁰ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 192.

¹¹¹ Ivi, p. 195.

«Il punto come causa trascendente. Di esso i moderni pudicamente evitano la definizione»¹¹².

La dottrina zenoniana corrisponde, si è sostenuto, all'acme della teoria della ragione greca. Dopo la grandiosa esperienza eleatica secondo Colli ha inizio una decadenza inarrestabile, segnata dalla pubblicazione della dialettica, che porta al mutamento dell'agonismo greco in una gara per la sopraffazione e il dominio, e all'imposizione della scrittura come mezzo di espressione autonomo.

Fino all'affermazione della sofistica, la natura allusiva del *logos* viene mantenuta viva dall'esercizio della dialettica autentica. Il *logos* astratto, con la tortuosità e la complessità dei suoi nessi necessari, è da Colli accostato mediante un'efficace metafora a un labirinto. «Ciò che salva dai suoi meandri – il filo d'Arianna – è la parola, l'acquietamento di quell'agitato e inesausto impulso ad astrarre, connettere, dedurre, l'appiglio inaspettato in quel pozzo dell'astrazione»¹¹³. Mediante l'esercizio della parola, sempre viva e contingente, si può uscire dall'impietramento dell'astrazione. Nel contesto dialettico il linguaggio è materia vivente, radicato in cose animate, e il suo riflesso è evidente sui volti degli interlocutori. «Una ragione formatasi a questo modo è rispetto a quella moderna – in cui fondamentale per la formazione è il riferimento a un linguaggio pubblico impietrito nella scrittura – in tutto superiore, più agile, più ricca di legami con la vita nascente»¹¹⁴.

In Grecia, tradizionalmente, fatta eccezione per la letteratura, che iniziò ad avvalersene poco dopo la metà del sesto se-

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Ivi, p. 188.

¹¹⁴ Ivi, pp. 188-189.

colo a. C., la scrittura veniva usata come uno strumento espressivo accidentale oppure come un mezzo mnemonico completamente privo di autonomia espressiva. Ma in seguito,

quando il linguaggio dialettico diventa pubblico, questa autonomia viene parallelamente scoperta, sia pure con lenta gradualità, ed emergono fatali i nomi di Gorgia e Platone. In altre parole: nata fuori dalla scrittura e ripugnante alla scrittura, fu proprio attraverso questa che la ragione si affermò come grande evento – ma episodico – nella storia del mondo. Da allora la filosofia è cosa scritta e fondata su cose scritte – chiusa in una quiete di morte¹¹⁵.

La parola scritta smentisce la natura dell'espressione, in quanto non può in nessun caso esprimersi ulteriormente. Nella scrittura il *logos* viene cristallizzato, bloccato, ipostatizzato, sino a imporsi come sostanza autonoma che recide il riferimento a ciò che giace alle sue spalle.

La volgarizzazione del linguaggio dialettico ha un nome, la retorica, che nella sua fase iniziale non prevede il ricorso alla scrittura, ma che in seguito si servirà potentemente di quest'ultima. Se in precedenza la ragione si avventurava in dispute basate sull'astrazione, in questa fase viene impiegata dal discorso retorico come strumento della perversa volontà di dominio. Se nella dialettica autentica si assisteva a un dibattito integralmente partecipato, nella retorica – la cui dialettica adulterata lascia le proprie tracce anche nelle parti dialogate delle tragedie, da Sofocle in poi – la parola è rivolta a persone che non discutono, ma che ascoltano solamente. Non esiste più una collettività che discute, ma soltanto un personaggio che si fa avanti a parlare di fronte a passivi ascoltatori. Così il *logos* entra nella sfera della potenza, contesto al quale in precedenza era rimasto estraneo.

¹¹⁵ Ivi, p. 201.

Rispetto alla tematizzazione della divergenza tra potenza e grandezza, come del resto relativamente alla contrapposizione tra Stato e cultura¹¹⁶, Giorgio Colli è manifestamente un erede di Jacob Burckhardt: le due contrapposizioni sono speculari, la potenza statale diverge dalla grandezza dei veri uomini di cultura. «Se la potenza è impulso diretto verso l'esterno e contro altre potenze che la ostacolano, la grandezza, invece, è pur sempre potenza, ma volta alla scoperta dell'interiorità più profonda, che non si consuma quindi nella lotta, ma trova soddisfazione nella conoscenza»¹¹⁷. Guardando alla distanza abissale che separa la grandezza dalla potenza, è dunque possibile comprendere da una parte l'elogiabile ruolo del *logos* presso i sapienti e dall'altra la degenerata funzione che il discorso assolve in ambito retorico e sofistico.

Un tema centrale nella riflessione di Giorgio Colli è indubbiamente la ricerca di una comunicazione senza dominio, svincolata dalla sfera della potenza. Come si è già messo in evidenza ripetutamente, il filosofo torinese ha sempre prediletto la comunicazione orale alla scrittura, e sempre ha voluto riunire attorno a sé gruppi di lavoro o di studio che si caratterizzassero come comunità di *unanimi sodales*.

La sua considerazione della retorica come forma di dominio lo avvicina a un filosofo il cui capolavoro circolava negli ambienti in cui si formavano istanze anti-idealistiche, come quello

¹¹⁶ Si confronti *supra*, II, pp. 125-128.

¹¹⁷ F. MONTEVECCHI, *Ode a Giorgio Colli, l'ultimo eretico. Dialogo con Federica Montevocchi, la sua biografia*, <<http://www.pangea.news/ostile-alle-ideologie-contro-le-accademie-nel-groviglio-dellenigma-ode-a-giorgio-colli-lultimo-eretico-dialogo-con-federica-montevocchi-la-sua-biografia/>> , intervista rilasciata il 4 luglio 2018.

pisano, Carlo Michelstaedter (1887-1910). In *Persuasione e retorica* (composto nel 1910)¹¹⁸ l'apporto del pensiero nietzschiano risulta determinante per la caratterizzazione della genesi della retorica, comunicazione inautentica che nasce come difesa dalla paura del dionisiaco, fondata su trame sociali costrittive e imponente una rete comunicativa di dominio. «Nella sua genesi difensiva, la parola retorica è analoga al grido del bambino nel buio, poi diventa *cosa*, rivendica un'autonomia sostanziale e forma la catena del *logos* che riproduce all'infinito la sua inautenticità. La parola retorica di Michelstaedter è una sostanza mitica che ha perduto il riferimento alla sua origine»¹¹⁹, esattamente come la parola retorica di cui si occupa Colli.

A causa della sua recisione dall'oscuro fondo dionisiaco, la parola si rende fittiziamente sostanza e assume un ruolo determinante nell'atto del comando. Colli è vicino a Michelstaedter non soltanto in quanto caratterizza il fondo della vita come dionisiaco, ma anche in quanto si concentra sulla genesi dell'espressione. Recuperando la memoria della parola greca, concepita come ripercussione parziale e non autosufficiente del fondo vitale, si possono, secondo il torinese, indicare modi di comunicazione sottratti al dominio. La pratica della dialettica greca salvaguarda gli interlocutori esattamente dalla possibilità di una comunicazione autoritaria e incontrollata. Nella dialettica cioè «la comunità degli interlocutori impedisce alla parola quel processo di mitizzazione-sostanzializzazione, ne sorveglia continuamente l'adeguatezza al fondo vitale perché ha memoria del suo terreno di riferimento»¹²⁰.

¹¹⁸ C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, in ID., *Scritti di Carlo Michelstaedter*, a cura di V. ARANGIO RUIZ, Formiggini, Genova 1913.

¹¹⁹ S. BARBERA, *Una filosofia della comunicazione*, in G. CAMPIONI, S. BARBERA (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, F. Angeli Editore, Milano 1983, p. 43.

¹²⁰ Ivi, p. 45.

In Gorgia, parallelamente alla degenerazione della parola viva in parola scritta, si avvertono i segni di un'estenuazione del pensiero. Il suo assunto "nulla è" era già interno al pensiero zenoniano, come esposto in precedenza. Tuttavia se in Zenone e in Parmenide il nichilismo era finalizzato all'annientamento della ragione – che in questo modo manifestava il suo carattere allusivo e non sostanziale – in Gorgia la distruttività della ragione corrisponde alla sua arrogante e pericolosa esaltazione, essendo stato reciso il suo legame con ogni presupposto metafisico. Ora dietro al *logos* non c'è più nulla, esso è l'unico Dio¹²¹. La significazione eleatica è perduta.

Il giudizio che Colli elabora su Socrate è ambivalente: da una parte riconosce al filosofo greco il merito di far rivivere la dialettica trasformando di nuovo in rispondenti quelli che erano divenuti meri ascoltatori, dall'altra parte in lui l'astrattezza della discussione eleatica è abbandonata a favore di una dialettica che ha come tema l'azione e la morale, e per Colli il *logos* autentico non ha come vero oggetto l'agire. Socrate cioè condivide con Schopenhauer il demerito di essersi dedicato alla speculazione morale, inclinando in questa direzione l'arcaica riflessione greca eminentemente teoretica. Se Socrate è l'antesignano di Schopenhauer, Nietzsche vanta agli occhi di Colli lo straordinario merito di aver riportato la riflessione filosofica su un piano prettamente conoscitivo, dopo aver distrutto la possibilità di ogni dottrina morale. Nel suo *Dopo Nietzsche* – sul quale ci si concentrerà in modo più esteso nei successivi due paragrafi – Colli si esprimerà nei seguenti termini:

Dal punto di vista storico il pensiero morale di Nietzsche è una grande conquista. [...] Ciò che lui ha scritto sul tema demolisce ogni

¹²¹ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 213.

precedente dottrina morale. In più Nietzsche può chiamarsi distruttore in assoluto della morale, poiché ha annientato lo stimolo stesso della speculazione morale, ne ha esaurito, svuotato i concetti e i problemi; e così è stato il grande liberatore, colui che sgombra la strada, che rende ora possibile una visione “soltanto” teoretica del mondo. [...] Il suo sforzo strepitoso, fragoroso per i deboli orecchi moderni, non ha fatto che recuperare le condizioni primitive della sapienza. Prima di Socrate non esisteva una speculazione morale¹²².

Platone non sfugge alla seduzione della scrittura, sebbene – come già analizzato nei primi capitoli del presente lavoro – abbia in prima persona vissuto una sovrumana esperienza mistica, alla quale si deve la prima elaborazione della teoria delle idee.

Nelle pagine di *Filosofia dell'espressione* Colli lo definisce un *homo rhetoricus* che compete con Isocrate per la paternità del termine “filosofia”. Tanto Platone quanto Isocrate denominano infatti l'insegnamento da loro offerto come *philosophía*, ed entrambi affermano di mirare a un identico fine, quello dell'educazione morale e intellettuale dei giovani ateniesi. Un Platone esoterico e mistico mal si accosta al «Platone tirannoretore che compete con Isocrate per il dominio attraverso un uso spettacolare della parola»¹²³. Il Platone mistico ed entusiasta dei primi dialoghi cede via via il passo al Platone che sembra aver dimenticato Parmenide e Zenone fondando un «*logos* che taglia ogni legame alle sue spalle, ogni derivazione, ogni richiamo all'immediatezza»¹²⁴.

Come aveva fatto per motivare l'elaborazione della dottrina della “volontà di potenza” da parte di Nietzsche¹²⁵, Colli ricorre alla distinzione tra esoterico ed essoterico per spiegare questa

¹²² G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 89.

¹²³ G. CAMPIONI, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, cit., p. 35.

¹²⁴ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 213.

¹²⁵ Si confronti *supra*, III, pp. 116-122.

netta contraddizione nella figura filosofica di Platone. Anche l'ateniese, cioè, come Nietzsche, fondando il proprio sistema scientifico, intenta una falsa modalità di comunicazione, un inautentico raccordo tra inattualità – sfera mistica indicibile – e attualità – regno delle apparenze. A conferma di ciò, come già studiato, sta il suo *Parmenide*, il cui risultato speculativo è lo stesso della *hýbris* dialettica zenoniana, ossia il disvelamento del ruolo parziale e complementare della ragione umana.

La creazione della scienza da parte di Platone è stata fraintesa dai posteri, interpretata come una programmatica azione teoretica anziché come ciò che era effettivamente, una menzogna e una dissimulazione, l'atto finale di un commediante che fatica a riconoscere se stesso fra le proprie maschere. La menzogna di Platone è stata pienamente creduta¹²⁶. Una ragione così mascherata si arroga una capacità costruttiva che non appartiene al *logos* greco.

Il *logos* spurio e costruttivo, nato dall'aver preso sul serio il mascheramento platonico, è quello che fonda la mitologia dell'azione e della volontà libera, due spettri totalmente assenti nell'aurorale pensiero greco. Dopo Platone la strada della decadenza è ormai intrapresa:

L'immediatezza è perduta, cancellata, e la violenza oggettivante del *logos* legifera senza controlli né limiti. Aristotele è prosaico [...]. Da un lato cerca di identificare l'immediatezza con la sensazione, o l'impressione sensoriale, il che almeno è giusto orientativamente; d'altro lato fa intervenire una fiacca divinità, del tutto estranea a quanto la circonda, oppure introduce uno smorto *noûs*, che di parmenideo ha soltanto l'istantaneità, e per contro indica una presunta conoscenza immediata dei "principi propri" delle scienze. Quindi la bestemmia: l'immediatezza appartiene all'astrazione. Ma questi principi non esistono!¹²⁷

¹²⁶ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 213.

¹²⁷ Ivi, p. 216.

La tesi di Colli è che Aristotele, ben cosciente della distruzione della ragione zenoniana, essendo a conoscenza della contraddizione triangolare e probabilmente anche della legge generale della deduzione, ha costruito la propria logica insabbiando sapientemente queste aporie, volendone coprire la carica distruttiva. Non a caso i principi di terzo escluso e di non contraddizione sono da lui concepiti in riferimento a giudizi modalmente indeterminati. Questa mistificazione ha come scopo la salvaguardia della sussistenza dell'oggetto, che fa da presupposto all'esistenza di qualsiasi sapere scientifico, altrimenti facilmente distruttibile.

4. Dopo Nietzsche (1974): il «grande pensiero» di Schopenhauer e Nietzsche, e il nostro mondo come l'allucinazione di Dioniso

Dopo *Filosofia dell'espressione* Colli allenta la «tensione sistematica»: i contenuti rimangono gli stessi, ma sono trattati in modo più libero ed esteso, inseriti di volta in volta in contesti argomentativi di più ampio respiro¹²⁸. Il biennio 1974-1975 è straordinariamente produttivo. A un anno di distanza l'uno dall'altro vengono pubblicati *Dopo Nietzsche* e *La nascita della filosofia*, entrambi accolti da un vivo interesse. «Già nel 1981 *La nascita della filosofia* è disponibile in traduzione spagnola, tedesca e francese. Lo stesso avviene per *Dopo Nietzsche* in Spagna e Germania – mentre per la sua traduzione francese bisognerà invece attendere il 1987»¹²⁹.

¹²⁸ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 87.

¹²⁹ Ivi, p. 148.

La caratterizzazione di Apollo in *Dopo Nietzsche* (1974) ha come fulcro il rapporto del dio con la *manía* e la violenza, àmbiti che Colli, a differenza di Nietzsche, vuole connettere anche al dio delfico.

Nietzsche nella *Geburt* attribuisce la *manía* al solo Dioniso, riducendola in forma di ebbrezza e trascurando lo stato di follia conoscitiva in cui la Pizia proferiva le sconnesse parole oracolari. Il collegamento tra Apollo e la *manía* è d'altro canto testimoniato dal *Fedro* platonico, in un passo del quale la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona sono definite «*manéisai*»¹³⁰, “possedute dalla follia”. Non ingenuamente Platone riporta nel testo i quattro tipi di follia conosciuti in Grecia: la profetica, la misterica, la poetica e l'erotica. Follia profetica e follia poetica corrispondono agli àmbiti di dominio del Licio, che così appare non tanto come il dio della misura e dell'armonia, ma piuttosto anch'esso come il nume dell'invasamento.

Un altro fraintendimento nietzschiano consiste nel disconoscimento del carattere terribile, pericoloso e imprevedibile del dio saettante. «Nietzsche non ha visto il Licio dall'arco assordante, l'asiatico [...]. L'aspetto solare, il fulgore della luce, lo splendore dell'arte, un carattere forse posteriore di Apollo, è stato messo in primo piano da Nietzsche»¹³¹.

Il filosofo tedesco secondo Colli non ha indagato a fondo gli epiteti di Apollo – “che scaglia, colpisce da lontano”, “che agisce da lontano” –, i quali rimandano al suo carattere terribile e alla malvagità della sua azione. Le modalità in cui il dio manifesta all'uomo la propria conoscenza del futuro, l'oracolo e l'enigma – sulla disamina dei quali si insisterà più avanti – sono infatti entrambe delle sfide mortali all'essere umano, espressioni della sua crudeltà. Il suo stesso nome significa “colui che distrugge

¹³⁰ PLATONE, *Fedro* 244 b.

¹³¹ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 40.

totalmente”¹³². Dall’istigazione violenta a interpretare il detto oracolare o l’enigma, dall’oscurità della parola come stimolo alla lotta deriverà il carattere agonistico della dialettica greca. «Il carattere di Apollo riapparirà nella spietata volontà di vittoria di chi discute, e la sua violenza si tradurrà nel legame di necessità che stringe l’argomentare della ragione»¹³³.

A differenza di Dioniso, Apollo uccide da lontano, mediante l’arco o la parola, strumenti appunto del *differimento* della sua violenza. Non squassa l’avversario con la propria mano come fa il Lileo. Dunque, malgrado l’affinità tra i due dèi, Colli mantiene nelle opere dei primi anni Settanta una distinzione tra Apollo e Dioniso, dovuta al fatto che Dioniso si caratterizza come il dio dell’immediatezza e dell’animalità estranee alla parola¹³⁴, in modo da non risultare un dio concorrente della sapienza, ambito legato alla parola, pertanto presieduto da Apollo.

Come verrà analizzato nel capitolo successivo, il filosofo italiano nella sua ultima opera sopprimerà anche questa differenza tra i due dèi.

La funzione allusiva ed espressiva della ragione, tratteggiata in *Filosofia dell’espressione*, viene ribadita in *Dopo Nietzsche*. Oltre ai Greci, ad aver colto l’autentica essenza della ragione umana sono stati Schopenhauer e Nietzsche:

l’uomo può dirsi superiore agli altri animali solo per una maggiore intensità, un maggiore accentramento germinale, espressi in lui, dell’immediatezza, di ciò che sta sul fondo della vita. Tra gli uomini,

¹³² Il riferimento di Colli è molto probabilmente all’*Agamennone* di Eschilo, dove si gioca sull’accostamento di significato tra il nome Apollo e il verbo greco *apólymi*, come nota acutamente F. MONTEVECCHI in *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un’azione editoriale e un confronto sulla grecità*, in POZZONI I. (a cura di), *Voci di filosofi italiani del Novecento*, IF Press, Morolo 2011, p. 307.

¹³³ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 47.

¹³⁴ Ivi, p. 46.

poi, il grande intelletto testimonia, esprime una più compatta immediatezza, una maggiore spinta vitale, una maggiore sensualità. Tale dottrina può richiamarsi a certe tesi di Schopenhauer. La ragione umana, in generale, non ha autonomia, non è altro che una ripercussione, una manifestazione di quella maggiore intensità, è la spuma di un'onda espressiva più lunga, che si infrange più violenta, più in alto sulla scogliera. [...] La ragione non è indipendente dall'animalità, ma rivela appunto questa¹³⁵.

Colli attribuisce a Schopenhauer e Nietzsche l'elaborazione di un "grande pensiero" che consiste non semplicemente nel riconoscere l'animalità dell'uomo, ma nell'affermare proprio in tale animalità la sua più verace essenza. L'impianto teoretico schopenhaueriano, cui è stata tradizionalmente assegnata la denominazione impropria di "irrazionalismo", consiste a ben guardare in una teoria della ragione che contesta la supremazia della ragione stessa¹³⁶.

Similmente, «il fondamento della filosofia di Colli non è intellettualistico. [...] Colli, nella sua attività di filologo-traduttore e di teoreta, non procede mai da posizioni filosofiche a lui precedenti – se non per richiamarle come termine di paragone o emblema – né da questioni che mostrino ripercussioni in un ambito unicamente razionale: ciò dimostrerebbe una pretesa autonomia della ragione, la quale trova invece la propria funzione nell'espressione di un concreto»¹³⁷. Ciò significa propriamente riconoscere nella ragione "la spuma di un'onda espressiva più lunga", l'apice di un processo che, partendo dall'immediato, sviluppa come sue propaggini in primo luogo le manifestazioni pre-razionali dell'essere umano, da non degradare ri-

¹³⁵ Ivi, pp. 49-50.

¹³⁶ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 128.

¹³⁷ A. TONNI, *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, in «Fenomenologia e società», 28 (2005), num. 3, Rosenberg & Sellier, Torino 2005, p. 98.

spetto a quelle razionali. Lo smascheramento della verace essenza dell'essere umano assume nei pensieri nietzschiano e colliano il simbolo di Dioniso, dio animalesco, raffigurato sovente in forma di toro, il cui seguito «fu di esseri a metà tra uomini e cavalli, di menadi deliranti, vestite di pelli di leopardo, che sbranavano cerbiatti e capretti»¹³⁸. In origine la sua maschera simboleggia l'animalizzarsi dell'uomo: nei *kòmoi* primitivi i seguaci di Dioniso appaiono travestiti da animali.

La ragione viene inoltre riconosciuta da Colli come la tendenza a inchiodare l'essenza magmatica e indefinibile della realtà¹³⁹, fissando in forma stabile ciò che in verità non è modellabile o plasmabile. La volontà di costruire un sistema solido e immutabile sta alla base dell'impianto del *logos* astratto, ma la contraddizione triangolare e la legge generale della deduzione non fanno che far franare fragorosamente l'intera costruzione, facendo riemergere l'elemento anarchico e indomabile dell'extra-rappresentativo.

Come già affermato in precedenza, Colli sostiene una connessione strutturale tra mistica e logica, Dioniso e Apollo, immediato e astrazione, illusione e conoscenza. La sua filosofia rigetta ogni tipo di dualismo, e da questa prospettiva egli ha modo di affermare: «anche un'equazione matematica, nell'attimo in cui si coglie il nesso risolutore, ci afferra per la sua emozionalità. L'astratto è un tramite per giungere, per alludere allo scotimento emozionale, sebbene per lo più venga frainteso come fine e sostanza»¹⁴⁰.

Nella prospettiva filosofica colliana cioè l'astrazione è finalizzata al recupero dell'immediatezza – “*riflusso*” espressivo – e veicola lo stesso *pathos* conoscitivo proprio di altre manifestazioni spirituali umane. Ciò che porta alla degenerazione del

¹³⁸ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 103.

¹³⁹ Ivi, p. 64.

¹⁴⁰ Ivi, p. 106.

logos autentico in *logos* spurio non è l'astrazione in sé, quanto piuttosto il suo imporsi come elemento ultimo e compiuto dell'orizzonte espressivo, il suo sostanzializzarsi e autonomizzarsi, diversamente da quanto accadeva nella prima filosofia greca.

Malgrado Nietzsche abbia notevolmente ridotto le pretese della ragione umana, recuperandone una concezione del tutto simile a quella dei Greci, non è riuscito a comprendere la vera essenza della loro dialettica. Non ha saputo cogliere l'abisso che separa la dialettica antica da quella moderna, poiché ha frainteso un personaggio decisivo, Parmenide¹⁴¹, che definisce un filosofo «fatto di ghiaccio e non di fuoco»¹⁴². Nietzsche riconosce una prima fase mistica del pensiero parmenideo, molto vicina ai lampeggiamenti eraclitei, ma in una fase successiva l'Eleata, secondo il tedesco, si fa astioso contro il divenire, separa l'essere dal non essere, rinnegando quella folle equazione che prima sottoscriveva, "A = non A". In questo modo, prosegue l'analisi nietzschiana, egli si getta nel bagno freddo delle sue paurose astrazioni¹⁴³, rinnegando le antinomie eraclitee e dando vita alla velenosa separazione tra sensi e ragione, corpo e spirito. Ciò che sorprende Nietzsche è la terribile energia dell'aspirazione parmenidea verso la certezza, in un'epoca estremamente mobile e fantastica, che pensava miticamente.

Le universalità più astratte, che vengono acquisite con l'abbandono di tutte le altre determinazioni, sarebbero vere, ma tutte le determinazioni più precise, cioè a dire l'intera varietà della molteplicità, dei predicati e così via, sarebbero solo un'illusione. Qui ci troviamo dinanzi a una innaturale lacerazione dell'intelletto; la conseguenza alla

¹⁴¹ Ivi, p. 83.

¹⁴² F. W. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume iii, tomo ii, p. 307.

¹⁴³ Ivi, p. 315.

fine deve essere: da una parte lo spirito (capacità di astrazione) e dall'altra il corpo (apparato sensibile inferiore) – e già riconosciamo le conseguenze etiche in Platone, per cui il compito del filosofo consisterebbe nel liberarsi quanto più è possibile del corpo, ossia dei sensi. Questa è la strada sbagliata più pericolosa! Poiché da quei gusci vuoti non può prodursi nessuna vera filosofia, che invece deve partire sempre dall'osservazione del reale; e quanto più essa consiste in singole percezioni feconde tanto più essa è elevata¹⁴⁴.

La seconda dottrina parmenidea – che si distingue da quella giovanile, positivamente valutata da Nietzsche perché vicina allo spirito eracliteo – è elaborata senza intuizione, per mezzo di un considerevole acume dialettico, privo però di capacità di contemplazione¹⁴⁵. Tra i capisaldi di essa Nietzsche demonizza in primo luogo l'assimilazione della tavola delle categorie a un'illusione dei sensi¹⁴⁶ – aspetto riconosciuto anche dall'esegesi colliana, si ricordi l'aver interpretato "l'essere" come una traduzione rappresentativa del "cuore che non trema", ma valutato positivamente dall'italiano, che in *Filosofia dell'espressione* elabora una visione teoretica simile.

Il filosofo tedesco, a differenza di Colli, non giustifica la scelta parmenidea a favore dell'essere sulla base della necessità di proteggere l'oggetto sensibile e l'oggetto astratto – e la stessa espressione – dal potere distruttivo della ragione dispiegato poi in Zenone, secondo Colli, percepito chiaramente già da Parmenide. Così, interpretando la figura di Parmenide come l'inventore della gelida astrazione dell'essere e del principio di identità fondante l'impianto razionalistico occidentale, Nietzsche non ha compreso che la dialettica apparve in Grecia non «per il disanguarsi della vita, ma al contrario per una sua esuberanza,

¹⁴⁴ F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, a cura di P. DI GIOVANNI, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 80.

¹⁴⁵ Ivi, p. 82.

¹⁴⁶ Ivi, p. 81.

per una trasfigurazione espressiva simile a quella della scultura arcaica»¹⁴⁷.

Nei confronti di Zenone il giudizio nietzschiano è altrettanto aspro: il discepolo di Parmenide si è portato a un passo dalla dichiarazione della relatività delle rappresentazioni umane, degna conclusione delle sue aporie, senza riuscire ad ammetterla. La sua dottrina secondo Nietzsche fa trionfare ancora una volta la prospettiva dogmatica su quella empirica, in tal modo degradata. Le prove zenoniane, analizza il tedesco, «sono elaborate secondo l'ipotesi che spazio e tempo abbiano realtà assoluta. Ciò viene confutato e nel contempo si sostiene che in questo caso essi non abbiano alcuna realtà»¹⁴⁸. Ciò che Zenone non arriva a considerare è che la realtà di spazio e tempo si impone alla nostra rappresentazione come un assunto necessario – sostenendo ciò egli secondo Nietzsche si sarebbe imposto come un profondo critico dell'intelletto, in quanto avrebbe ammesso la necessità umana di descrivere tutto il reale sotto forma di spazio e tempo, e simultaneamente la possibilità che i nostri organi di senso producano una controprova contro la realtà assoluta. Le aporie zenoniane invece provano la contraddizione tra «le rappresentazioni di natura dogmatica e non empirica» – spazio e tempo assoluti – e «il nostro modo di osservare del tutto relativo e comune»¹⁴⁹, per finire a sostenere l'irrealtà del nostro mondo. Zenone nega la giustificazione del comune modo di percepire: la concezione dello spazio e del tempo come realtà finite è del tutto irreali, mentre vengono giustificati «il tempo infinito, lo spazio infinito e l'intera loro realtà assoluta»¹⁵⁰.

¹⁴⁷ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 83-84.

¹⁴⁸ F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 86.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 87.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

Dunque per Nietzsche Parmenide e Zenone sono entrambi colpevoli di aver stigmatizzato il divenire, il primo tramite l'introduzione del principio di identità, il secondo con la formulazione delle sue aporie¹⁵¹. Se per Colli questo procedimento è finalizzato alla riconduzione della sfera rappresentativa all'immediato extra-rappresentativo, per Nietzsche è la radice della sottomissione del reale al razionale. Per Colli l'intento di Zenone non è quello di contestare la possibilità del movimento reale sensibile, impegnandosi in una severa condanna dei sensi, quanto piuttosto constatare l'incapacità della ragione umana di spiegare razionalmente quello che i sensi ci offrono¹⁵².

Questa divergenza ermeneutica tra i due filosofi deriva dall'elaborazione di impianti teoretici differenti. «Nietzsche critica il castello del *logos* per la contrapposizione che crea, con la sua stessa esistenza, nei confronti della vita nascente, [...] attento in ogni momento a sfuggire al dualismo platonico. Colli accetta lo scontro, invece, proprio sul terreno del dualismo, ammettendolo schopenhauerianamente come modello della realtà, ma formulando una teoria della conoscenza che permette di vedere nel "velo" la possibilità privilegiata di conoscere la verità»¹⁵³.

Per Colli l'immediatezza si propone come l'alterità incomprendibile e indicibile dell'apparenza rappresentativa, mentre per Nietzsche, sostenitore – apparentemente, secondo Colli – di un «coccuto immanentismo»¹⁵⁴, non vi è altro mondo o altra realtà che quella che conosciamo e in cui viviamo.

¹⁵¹ F. W. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., p. 323.

¹⁵² G. COLLI, *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 1998, p. 101.

¹⁵³ A. TONNI, *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, cit., p. 109.

¹⁵⁴ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 196.

Si parlava di un immanentismo apparente. Per l'italiano, infatti, il filosofo di Röcken viene suo malgrado trascinato dalla propria analisi a un esito opposto a quello che voleva raggiungere, poiché la sua stessa teoria immanentistica mal nasconde il riferimento a un ambito altro e non illusorio, non menzognero.

Nietzsche non si stanca di ripetere che non c'è altro mondo se non quello che vediamo attorno a noi, e che i fondamenti nascosti, le sostanze assolute sono favole dei filosofi. Se non c'è sostrato, allora il mondo coincide con la conoscenza che abbiamo di esso, o comunque viene riflesso da questa. Ma Nietzsche aggiunge che ogni conoscenza è menzognera e che le condizioni e le forme del nostro conoscere, il soggetto, la cosa, l'unità, il movimento e così via sono nient'altro che falsificazioni. Questa ricerca nichilistica ha grande pregio, porta la scepse a una radicalità inaudita, ed è estremamente onesta, perché trascina Nietzsche verso una conclusione opposta a quella che voleva raggiungere. Difatti, che differenza c'è tra un mondo completamente risolto in menzogna e un mondo considerato sin dal principio come "apparenza"? Dichiarare qualcosa una menzogna significa contrapporlo a una verità¹⁵⁵.

In questa analisi Colli rimprovera a Nietzsche l'aver sostenuto l'esistenza di un solo mondo, il nostro, ma averne poi ridotto l'essenza a una menzogna. Pertanto, poiché vi è menzogna soltanto se viene definita una verità, allora anche Nietzsche ammetterebbe sotto banco l'ipotesi di un altro ambito, extrarappresentativo, non illusorio ma verace. L'immanentismo nietzschiano risulterebbe dunque per Colli soltanto apparente, e il tedesco inconsapevolmente mostrerebbe, anche nella fase del proprio distacco da Schopenhauer, un debito in realtà mai estinto nei confronti del dualismo del filosofo di Danzica.

Tuttavia, e qui l'analisi di Colli si fa magistrale, sostenere che l'immediatezza sia l'ambito della verità sarebbe avventato –

¹⁵⁵ Ivi, p. 176.

come è avventato parlarne in termini di volontà, schopenhauerianamente –, in quanto si tratterebbe di una riduzione dell'extra-rappresentativo alla rappresentazione, unico contesto nel quale ha senso parlare di "verità". Dell'immediato non si può parlare, poiché esso non si può conoscere. La verità – aristotelicamente un "dicibile" – pertiene al rapporto tra un soggetto e un predicato, e non all'indistinzione dionisiaca indicibile. Parmenide secondo Colli ne era consapevole e nel proprio poema offre ai mortali niente di più che una rappresentazione idolatrica dell'autentico indicibile: «il sapiente parmenideo toglie il velo a una dea nascosta, rinuncia all'inganno, o forse ricorre a un inganno più mite, filantropico: ecco Aletheia»¹⁵⁶.

Colli rifiuta il dualismo di mondo della menzogna o dell'apparenza – il nostro – e ipotetico mondo della verità – l'immediato – rifiutando d'altro canto anche l'immanentismo:

quella che noi crediamo vita, il mondo che ci circonda, è la forma in cui Dioniso si contempla, si esprime di fronte a se stesso. Il simbolo orfico ridicolizza l'antitesi occidentale tra immanenza e trascendenza, su cui i filosofi hanno versato tanto inchiostro. Non ci sono due cose, riguardo alle quali si debba indagare se sono separate o unite, ma c'è una cosa sola, il dio, di cui noi siamo l'allucinazione¹⁵⁷.

Affermare che soltanto Dioniso esiste significa sostenere l'esistenza della contraddizione, di gioco-violenza, maschio-femmina, giorno-notte, uomo-animale, di ciò che entro l'orizzonte rappresentativo equivale al nulla, al non-vero in quanto precedente ogni comprensione e predicazione.

Approdando a tale conclusione, dopo aver sostenuto che l'immediatezza non può esser considerata come il "mondo vero", e che il nostro mondo, l'ambito della rappresentazione,

¹⁵⁶ Ivi, p. 110.

¹⁵⁷ Ivi, pp. 195-196.

altro non è che un'allucinazione di Dioniso, Colli può venir interpretato come il legittimo erede del Nietzsche del *Crepuscolo degli idoli*, che, dopo aver negato l'esistenza di un "mondo vero", giunge conseguentemente alla negazione dell'esistenza del nostro mondo, il mondo apparente. «Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? ... Ma no! Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente! (Mezzogiorno; momento dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; INCIPIT ZARATHUSTRA)»¹⁵⁸.

5. Ritornare a Dioniso: l'arte come «tecnica dell'estasi»

Con l'immediatezza dionisiaca l'arte intrattiene un rapporto privilegiato. Colli attribuisce a essa la natura di una «tecnica dell'estasi»¹⁵⁹.

Il termine "estasi" compare in Grecia nel quarto secolo a. C. e significa "anomalia" fisiologica, in quanto allontanamento, distacco dalle regole naturali. Una distorsione degli arti, nel linguaggio ippocrateo, oppure un'alienazione della mente, un andar fuori di cervello. Nella forma verbale, i due sensi di follia e di distacco sono testimoniati assai prima, da Pindaro in poi. [...] Solo eccezionalmente in Plotino [l'estasi] designa il culmine della conoscenza mistica, e neppure qui come stato, quiete, bensì come uscita da sé, abbandono di sé, accanto all'espressione "brama di contatto". Ciò cui accenna Plotino è "al di là dell'essere", e senza essere non c'è oggetto, cosicché l'allusione riguarda il compimento di uno slancio. Il vaso di zinco, dalla cui visione sorse l'estasi di Jacob Böhme, allude a una deviazione analoga, e decisiva, verso l'esterno, a un abbandono totalmente riuscito – all'improvviso, per una miracolosa frammentazione – della propria individualità. Lo stesso si può dire per quel pensiero di Nietzsche,

¹⁵⁸ F. W. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vi, tomo iii, p. 76.

¹⁵⁹ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 61.

che gli venne incontro lungo il lago di Silvaplana, quando comparve innanzi a lui, che veniva dalla foresta, un enorme masso a forma di piramide¹⁶⁰.

L'arte conduce a un superamento dell'individualità. Dato che la nostra individuazione è, come ha sapientemente mostrato *Filosofia dell'espressione*, nient'altro che un nesso di conoscenze, strappato il velo della persona, l'arte riporta l'essere umano al primo ricordo di ciò che ormai non è conoscenza – pur stando all'origine di questa –, venendo meno la distinzione soggetto-oggetto. Il movimento dell'arte consiste nel retrocedere dalle catene espressive al ricordo primitivo.

Tale movimento appare guidato dall'elemento di gratuità e di gioco che comporta una rottura della necessità, il cui procedere spinge al contrario in direzione dell'astrazione. Su questa istanza di superamento della necessità come alternativa al procedere della rappresentazione si sofferma già il giovane Colli, che, come analizzato nel primo capitolo, ravvisa nel desiderio di superamento della necessità espresso nei riti orgiastici o nei versi di Teognide una prima manifestazione dello spirito dionisiaco in Grecia. In *Filosofia dell'espressione* viene esplicitato e minuziosamente analizzato il nesso che lega la necessità alla ragione, alla logica e al tempo, e che segna il rapporto tra immediatezza e rappresentazione. Così, sulla base di queste riflessioni, e nell'intento di delineare il rapporto tra necessità e immediatezza dionisiaca, è possibile avvicinare l'apofteuismo contenuto in *Dopo Nietzsche*, dal titolo *Contro la necessità*:

Spazzare il nostro cielo dalle nubi della necessità: questa è una speranza che rimane. La fede nella realtà del tempo, nella supremazia della ragione ha devastato la nostra vita, ma tempo e ragione hanno una matrice comune: la necessità. Il grande pensiero indiano ignora lungo i millenni la categoria della necessità. E quando Eraclito dice

¹⁶⁰ Ivi, pp. 61-62.

“il sole è nuovo ogni giorno”, non vuole certo insegnare il divenire, ma opporsi alla tirannia della necessità. La necessità non può dominare incontrastata; il suo trionfo, se fosse possibile, spegnerebbe la vita stessa. Questo spettro ci guida, senza che ce ne avvediamo, illanguidisce gli appassionati; è un avvoltoio che scava dentro di noi, una mignatta che succhia il nostro sangue. Neppure Nietzsche se n'è accorto, e innalza le sue lodi alla necessità, lui che ha dato inizio alla grande inversione, che ha fornito gli strumenti per svelare le mire di questa dea perversa¹⁶¹.

L'artista intraprende un movimento a ritroso, «non imita nulla, non crea nulla: ritrova qualcosa nel passato»¹⁶². Riesce a invertire così il corso del tempo: «il tempo invertito, il tempo artistico non è guidato dalla necessità, è bizzarro, imprevedibile»¹⁶³. Ripudia il filo della necessità – dal quale scaturisce il mondo che conosciamo, «la falsa vivezza dell'esistenza abituale»¹⁶⁴ – per volgersi indietro nel reticolo rappresentativo a recuperare le espressioni nascenti, dal cui agglutinamento sorge l'individuo.

Chi riesce a tagliare il tessuto della necessità, a demolire gli edifici di parole e sgretolare la falsa corposità del mondo, corre il rischio di venir sommerso dalla violenza che si erge alle spalle della necessità debellata [...]. Qui fa naufragio chi non è artista, chi non sa spingere oltre, piegando l'angoscia, il filo retrocedente della memoria. [...] Chi va oltre trova la violenza mescolata al giuoco¹⁶⁵.

In questo passo viene condensato il significato del nichilismo positivo nietzschiano a discapito di quello negativo schopenhaueriano, mediante la riflessione sulla figura dell'artista. Ripudiare il filo della necessità significa valicare i confini della

¹⁶¹ Ivi, p. 70.

¹⁶² Ivi, p. 113.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ Ivi, p. 115.

rappresentazione e dell'individuazione. In questa operazione di dissoluzione dell'individualità, viene liberata una quantità di violenza sprigionata dalla rottura della necessità che lega tra loro le espressioni costituenti l'individuo – «dietro alla necessità sta la violenza, la sua matrice. Si può allontanare, sopprimere la prima, ma la seconda rimane»¹⁶⁶. Quello che Colli sta descrivendo ha la parvenza di una sorta di fissione nucleare dell'individualità. La “violenza” che si manifesta rompendo il doloroso vincolo dell'individuazione – doloroso perché scaturito dalla necessità –, somiglia notevolmente all'irrazionale abisso di dolore che il giovane Nietzsche ha conosciuto seguendo Wagner e Schopenhauer, sotto forma di opposizione tra conoscenza tragica e bellezza. L'artista «ha sollevato la maschera raggelante del non diversamente, lacerato le ragnatele dell'astrazione, strappato l'ordito sottile dell'ottimismo, dove la violenza sembra dissimulata dal miraggio della finalità, dove ogni rotondità, ogni solida corposità, ogni forma colorata è intessuta dal filo della necessità, mentita e inventata»¹⁶⁷.

Ma se l'anti-greco Schopenhauer si ritrae di fronte alla scoperta della tremenda essenza del mondo, teorizzando una via di uscita da questo, Zarathustra non può che danzare al suo cospetto, avendone valutato la contraddittorietà e l'inconsistenza. E l'artista che qui descrive Colli, colui che ha l'ardire di scoprire la commistione di gioco e violenza, manifesta tutti i tratti zarathustriani. Distrutta la consistenza del mondo, accetta l'indistinzione dionisiaca e con lievità ondeggia sulla vita, scoperta la violenza mescolata al gioco.

Il filosofo italiano lo paragona al fanciullo che vive in un universo nel quale sono esclusi tempo e necessità. Il riferimento è,

¹⁶⁶ Ivi, p. 118.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

oltre all'eracliteo "reggimento di un fanciullo"¹⁶⁸, al vero punto di approdo della metamorfosi dello spirito auspicata da Nietzsche: «ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sì»¹⁶⁹. I tre caratteri che descrivono il fanciullo nietzschiano, similmente a quello eracliteo, sono la libertà, l'oblio, il gioco, condivisi con l'artista di cui parla Colli. La "ruota ruotante da sola" – «ein aus sich rollendes Rad» –, immagine ripresa da Angelo Silesio¹⁷⁰, sta a significare che il suo creare non è legato a vincoli di necessità oggettive, ma al suo libero ed entusiastico iniziare sempre daccapo.

La vita che vale veramente la pena di essere vissuta è per Colli, che guarda ai Greci e al suo amato Nietzsche, la vita artistico-dionisiaca, «l'agire senza finalità, il privilegiare ciò che

¹⁶⁸ La poetica immagine del fanciullo eracliteo richiama l'interesse di Nietzsche sin dalle giovanili conferenze raccolte ne *I filosofi preplatonici*, dove viene definita come una «stupenda allegoria». Della filosofia eraclitea, da quest'immagine efficacemente simboleggiata, il filosofo apprezza in particolare l'immanentismo e il rifiuto di ogni teleologia: in essa è ancora assente ogni distinzione tra anima e materia, spirito e corpo. «Nascere e perire senza alcuna responsabilità morale si ha solo nel gioco del bambino (o nell'arte). [...] Qui si ha solo innocenza, e tuttavia creazione e distruzione. Nel mondo non deve rimanere nessuna goccia di *adikia*. Il fuoco eternamente vivo gioca, costruisce e distrugge: il *pólemos*, quel contrapporsi delle diverse qualità, retto dalla *dike*, è da concepire solo come fenomeno artistico. Si tratta quindi di una considerazione del mondo puramente estetica. Sono escluse sia la tendenza morale del tutto sia la teleologia: perché il figlio del mondo non opera secondo scopi, ma solo secondo una *dike* immanente». (F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 64).

¹⁶⁹ F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vi, tomo i, p. 25.

¹⁷⁰ «Nichts ist, das dich bewegt: du selber bist das Rad, / Das aus sich selbstn läuft und keine Ruhe hat». «Nulla è ciò che ti muove – sei proprio tu la ruota, / Che da se stessa gira e non ha pace». (A. SILESIO, *Der Cherubinische Wandersmann*, Ben Michael Lindauer, München 1827, Erstes Buch, n. 37, p. 7).

non conviene, che non riguarda la mera conservazione dell'individuo»¹⁷¹: in ciò consiste l'autentica libertà, manifestantesi nel maestoso spirito ellenico. «Essere fanciulli, cioè sempre freschi, ricominciare da capo, ridere, essere imprevedenti, scialacquatori, ingenui e immaginosi. Nello stesso tempo, e sempre per gioco, saper rischiare tutto per qualcosa che non vale la pena»¹⁷². Questo frammento privato, oggi reso pubblico all'interno de *La ragione errabonda*, restituisce la descrizione del *modus vivendi* artistico, greco e zarathustriano che il filosofo torinese ha voluto adottare come obiettivo della propria personale esistenza.

L'arte ha il grande potere di infrangere la fissità dell'oggetto, scomponendolo, destrutturandolo, mostrandocelo in una luce che renda comprensibile il suo carattere di mera apparenza derivata, illusoria costruzione rappresentativa. La distruzione dell'oggetto è dovuta, come analizzato, alla rottura dei vincoli necessari che lo costituiscono: infrangendo il nesso di causalità l'arte manifesta il fondo irrazionale e dionisiaco del mondo, la *coincidentia oppositorum* propria della *mania*.

Il percorso descritto fin qui è ascendente, l'artista risale alle spalle della rappresentazione in direzione dell'immediatezza. Emerge tuttavia anche il momento di restituire la propria esperienza agli altri esseri umani, mediante un percorso discendente, che traduca la rottura dell'individuazione all'interno della rappresentazione, tramite la creazione dell'opera d'arte. Si tratta dello stesso schema che Colli ha esposto parlando della grande esperienza presocratica: innanzitutto la rottura dell'individualità, che consente un'esperienza alternativa alla condi-

¹⁷¹ A. TONNI, *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, cit., p. 114.

¹⁷² G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 104.

zione della rappresentazione, e in seguito un “contro movimento”, un ritorno alla rappresentazione per esigenze comunicative. L’artista si presenta dunque come un demiurgo del reale, che arricchisce l’orizzonte rappresentativo mediante la creazione di nuovi nessi.

Tale dimensione rappresentativa compare tuttavia al culmine di questo movimento, non ne è la scaturigine, pertanto Colli afferma:

ogni estetica che parta dall’oggetto della rappresentazione artistica è fuori strada, tanto se afferma che tale oggetto viene imitato, quanto se pretende che l’arte colga l’interno, l’essenza dell’oggetto, o addirittura la sua forma ideale. Estetica realistica ed estetica idealistica si subordinano entrambe all’oggetto, sono sempre estetiche dell’imitazione. L’arte non descrive, perché non è in rapporto diretto con gli oggetti sensibili appartenenti al tessuto generale della rappresentazione, non ha con essi un collegamento naturale, omogeneo. Alle cose sensibili piuttosto essa ritorna, le ritrova, alla fine, per altre vie, venendo da una regione, e una mediazione, che ci è sconosciuta. La forma sensibile che si presenta nell’arte non è un punto di partenza, ma di arrivo¹⁷³.

Seguendo l’impostazione esposta in questo passo si riesce a comprendere la distanza di Colli dall’estetica schopenhaueriana. «Schopenhauer non ha colto che ogni estetica che parta dall’oggetto della rappresentazione artistica è fuori strada», perché «pretende che l’arte colga la forma ideale dell’obiettivazione»¹⁷⁴. Scrive infatti che l’arte coglie le *species rerum*, le quali costituiscono quanto vi è di obiettivo nei fenomeni, ov-

¹⁷³ Ivi, p. 128.

¹⁷⁴ V. MEATTINI, “La madre di tutti gli individui”. La via dell’arte in Giorgio Colli, in *Annali della Facoltà di Scienze dell’educazione 1995-2005*, Tomo I, La terza, Roma-Bari 2007, p. 48.

vero il fondo oggettivo comune e stabile per tutte le diverse intuizioni soggettive e sfigurate¹⁷⁵ – sebbene la conoscenza perfetta della cosa in sé non sia possibile perché non è mai colta immediatamente, ma sempre nella mediazione temporale¹⁷⁶. Per Colli «non la figura intemporale e sempre uguale delle cose, le idee in quanto oggettivazioni adeguate e individuate della Volontà, coglie l'arte; semmai l'artista insegue lo scompaginamento, la smobilitazione del mondo com'è, in un ritorno al momento in cui l'intreccio di violenza e gioco era incandescente e altre individuazioni sarebbero potute apparire»¹⁷⁷.

L'arte riveste un'importanza decisiva nel pensiero di Colli, essendo direttamente connessa all'intuizione mistica posta a fondamento di tutta la sua speculazione. «Riemerge con Colli il "rimosso", il lato giocoso e imprevedibile dell'immediato, che è alla base del mondo dell'espressione, ma che è stato obliato, lasciato cadere, nell'illusione di poter imporre un *logos* costruttivo, una ragione che mira a imbrigliare il fondamento con strumenti rappresentativi»¹⁷⁸. Connessa a questa istanza di recupero del gioco e del contingente, e alla riformulazione della funzione della ragione in senso non utilitaristico, fanciullesco, è appunto l'arte. «Un tempo è stato bene dire: Dio è morto. Oggi è bene dire: la ragione è morta. La ragione serve soltanto all'utile. Ma nei rapporti tra uomini deve affermarsi la sfera di ciò che non è utile, che è semplice comunicazione di vita e espressione di vita, senza essere diretta a un fine pratico e a un'azione particolare. Sfera dell'amicizia, del giuoco»¹⁷⁹.

¹⁷⁵ A. SCHOPENHAUER, *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 1986², volume ii, pp. 29-30.

¹⁷⁶ Ivi, volume i, p. 18.

¹⁷⁷ V. MEATTINI, "La madre di tutti gli individui". *La via dell'arte in Giorgio Colli*, cit., p. 49.

¹⁷⁸ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., p. 269.

¹⁷⁹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 174.

Quindi un *logos* in qualche modo artistico e “giocos” nel senso di una possibile via di uscita dall’esclusivo campo dell’individuale interesse egoistico, o quanto meno di una relativizzazione di questo. L’anti-utilitarismo e l’anti-finalismo sviluppati nella teoria colliana si imperniano attorno alla nozione di un *logos* non spurio, ma volto al recupero di una modalità imprevedibile, ingenua e immaginosa – dunque giocosa – di guardare alla vita, che può gettare le basi per un’esperienza etero-fondata rispetto al singolo individuo, magari fondata sull’alterità, aperta all’imprevisto, collocata in quella che Colli, nell’ultimo frammento citato, definisce “la sfera dell’amicizia”.

Oltre a questa prima possibile interpretazione dell’associazione di *logos* e gioco nel pensiero di Colli – la cui connessione in Eraclito non è filologicamente attestata, in quanto il frammento eracliteo che nomina “il gioco del fanciullo” tematizza in realtà il tempo della vita umana, e non è direttamente posto in relazione con il *logos* – si può avanzare l’ipotesi di un altro punto di contatto tra il gioco e la ragione dovuto all’impianto auto-distruttivo del *logos*. L’analisi colliana mostra che la ragione è in grado di smentire da sé la propria pretesa di risoluzione dell’esistente all’interno di un sistema stabile e onnicomprensivo, tramite la contraddizione triangolare e la legge generale della deduzione, che fanno franare qualsiasi costruzione razionale voglia imporsi come assoluta. È lo stesso Colli a connettere tale tracollo del *logos* assoluto all’estremo sbilanciamento dell’immediata coppia gioco-violenza – in ambito logico prevalentemente risolta a favore della violenza, ossia a favore della necessità – finalmente a favore del gioco. Il procedere espressivo mostra inizialmente la necessità dell’alternativa “è o non è”, ma Zenone insegna che, partendo dall’assunzione di questa, si finisce ad ammettere che ogni cosa “è e non è” allo stesso tempo, cioè quella stessa alternativa che si poneva

come necessaria si mostra finalmente come impercorribile, impossibile a risolversi. E l'iniziale comando violento si risolve in una lieve e incomprensibile aporia giocosa. In tal modo Colli mette in luce la parzialità del *logos* nel suo "girare a vuoto" – la ragione *errabonda* –, non essendo in grado di fornire risposte certe e immutabili, di costruire un ambito di validità che si emancipi totalmente dal fondo mutevole e transeunte del reale.

La ragione sarebbe un "gioco", si potrebbe forse sostenere – considerando d'altra parte le notevoli divergenze tra i pensieri dei due autori –, nel senso del *divertissement* pascaliano, ossia la deviazione, l'allontanamento, il *devertere*, dalla constatazione della miserevole condizione umana, debole, mortale, contraddittoria ed effimera – ovvero dall'apprensione del dionisiaco. «Ho scoperto che tutta l'infelicità degli uomini proviene da una cosa sola: dal non saper restare tranquilli in una camera. [...] Ho voluto scoprirne la ragione, ho scoperto che ce n'è una effettiva, che consiste nella infelicità naturale della nostra condizione, debole, mortale e così miserabile che nulla ci può consolare quando la consideriamo seriamente»¹⁸⁰.

Dall'apprensione del tremendo abisso dionisiaco si genera cioè naturalmente l'edificio della ragione costruttiva come tentativo di assicurazione dell'esistenza da parte dell'essere umano. Fondare un "mondo vero", basato sull'identico, sopprimendo ogni contraddizione, edificando un palazzo apparentemente stabile su un fondo magmatico, su un terreno franoso, corrisponde a un illusorio *divertissement* rispetto alla constatazione della precarietà umana. Anche in Pascal, come in Colli, tale facoltà costruttiva è del tutto illusoria e tradisce il suo esser fondata in altro. Ciò che è comune ai due filosofi è l'aver riconosciuto nella fittizia stabilità delle costruzioni razionali un ele-

¹⁸⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, 139, C. Marzioli, Roma 1958, ed. or. ID., *Pensées*, Parigi 1669.

mento illusorio, ludico e a un tempo rassicurante, una distrazione dal nostro essere una fragile canna mossa dal vento¹⁸¹ o una passeggera allucinazione di Dioniso.

6. *La logica come prodotto della follia pitica: l'oracolo e l'enigma in quanto radici della dialettica ne La nascita della filosofia* (1975)

La filosofia – si è affermato – nasce come letteratura, in seguito a una riforma espressiva che conduce all'imposizione di un filtro condizionante la sapienza precedente. Il passaggio da *sophía* a *philosophía* è interpretato da Colli come uno svilimento del *logos* autenticamente allusivo-espressivo.

Ne *La nascita della filosofia* (1975) – unico testo della fase centrale del pensiero colliano a non presentare una scrittura aforistica – l'intento del filosofo è risalire indietro oltre la filosofia letterariamente inquinata, ma anche oltre le prime dottrine dei sapienti presocratici, fino a indagare la più remota tradizione della poesia e della religione greche. Ecco allora apparirgli i due dèi ai quali si lega indissolubilmente l'universo poetico-religioso greco, Apollo e Dioniso.

Un'operazione di risalimento alle origini del pensiero filosofico, sfociante nella disamina dell'universo mitico e religioso greco, è anche il motore di un fondamentale testo nietzschiano, costituito dalle lezioni basileesi degli anni 1872, 1873 e 1876, *I filosofi preplatonici*. In quest'opera dalla portata capitale per la comprensione dell'interpretazione nietzschiana della greicità – a cui si è fatto più volte riferimento, e sulla quale si tornerà in particolare nel successivo capitolo, in occasione dello studio del grande progetto colliano de *La sapienza greca* – Nietzsche guarda a Delfi come a un «focolaio di teologia filosofica»¹⁸², e

¹⁸¹ Ivi, 186.

¹⁸² F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 11.

connette le prime dottrine presocratiche allo sfondo mitico delle teogonie orfiche e della prima cosmogonia scritta in prosa, quella di Ferecide di Siro. Il filosofo tedesco considera inoltre l'oracolo come la matrice della poesia gnomica¹⁸³ e riconosce in esso la legittimazione dei Sette Sapienti, tra i quali compare per certo anche il personaggio di Talete. Pertanto la "filosofia" tradizionalmente intesa – dimostra Nietzsche – affonda le proprie radici nell'universo religioso.

La riflessione che Giorgio Colli ne *La nascita della filosofia* sviluppa sul rapporto tra i due dèi e suoi loro rispettivi àmbiti di influenza è molto simile a quella esposta in *Dopo Nietzsche*, che precede di un anno l'opera in questione. Apollo cioè e non Dioniso è considerato il dio della conoscenza. Benché infatti Dioniso a Eleusi presieda a un culto culminante nell'*epoptéia*, estasi misterica che corrisponde a una visione di beatitudine e purificazione, è connesso alla dimensione di indistinzione mistica di soggetto-oggetto che consiste nel presupposto della conoscenza, non nella conoscenza in sé. Colli sostiene che se ad Apollo è riservato l'àmbito del ricordo espresso nel linguaggio – si ricorderà l'esempio "ho sentito un ostacolo"¹⁸⁴ –, a Dioniso spetta invece l'àmbito del semplice "vissuto" e non "saputo", il campo dell'indistinzione originaria che viene espressa dal ricordo primitivo.

La *manía* – ribadisce Colli – si caratterizza come un àmbito di azione connesso anche ad Apollo. «È un sapiente, Eraclito, a enunciare un tale collegamento: "la Sibilla con bocca folle dice, attraverso il dio, cose senza riso, né ornamento, né unguento"»¹⁸⁵. In questo detto, riportato da Plutarco, i caratteri

¹⁸³ Ivi, p. 18.

¹⁸⁴ Si confronti *supra*, III, pp. 137-140.

¹⁸⁵ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 39.

dell'espressione apollinea "senza riso, né ornamento, né unguento" risultano addirittura antitetici a quelli postulati dal Nietzsche della *Nascita della tragedia*, opera in cui il dio appare sereno e gioioso, in un certo senso ornamentale e decorativo rispetto all'abisso orrendo della vita.

Il mito greco si riferisce al dio attribuendogli la polarità di due simboli, l'arco e la lira, rappresentanti rispettivamente la sua crudeltà e la sua bellezza. La genesi materiale di tali oggetti rimanda a una radice comune, che è la manifestazione del loro intimo carattere di congiunzione e di armonia: l'arco e la lira venivano infatti costruiti, «nell'epoca in cui sorge il mito, secondo un'analoga linea incurvata, e con la stessa materia, le corna di un capro, congiunte in inclinazioni diverse»¹⁸⁶. Ciò a testimonianza del fatto che le opere dell'arco e della lira, la morte e la bellezza, esprimono un'identica natura divina, malgrado si presentino come frammentazioni contraddittorie nella prospettiva deformata e illusoria del nostro mondo dell'apparenza. A tal proposito, interpretando l'unità sostanziale di arco e lira, Colli parla di un geroglifico apollineo, espressione della natura polare e ambigua del dio¹⁸⁷. Interessante precisare che il capro, dalle cui corna possono venir costruiti arco e lira, è invero un animale sacro a Dioniso – emerge la commistione tra i due dèi.

Apollo comunica con gli esseri umani attraverso il detto oracolare, che manifesta nella sua ambiguità e oscurità l'inconciliabilità tra parola divina e capacità di comprensione razionale. «Il dio dunque conosce l'avvenire, lo manifesta all'uomo, ma sembra non volere che l'uomo comprenda. C'è un elemento di malvagità, di crudeltà nell'immagine di Apollo, che si riflette

¹⁸⁶ Ivi, p. 41.

¹⁸⁷ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*, cit., p. 308.

nella comunicazione della sapienza»¹⁸⁸. Non si può dunque ridurre Apollo al dio dell'apparenza, della schopenhaueriana rappresentazione, poiché, se così fosse, il suo messaggio sarebbe conforme all'umana capacità di comprensione, e non vi sarebbe espresso lo iato tra dio e uomo, tra extra-rappresentativo e rappresentazione. Questa analisi si presenta come la conseguenza dell'interpretazione colliana del concetto di rappresentazione schopenhaueriano, frainteso nella disamina del Nietzsche della *Geburt* come sfera opposta a quella della volontà. Dato che per Colli – ciò è evidente già nei suoi scritti giovanili – non esiste apparenza fenomenica che non dipenda da un'interiorità indicibile, non esistendo un ambito rappresentativo opposto alla sfera della “volontà” – o meglio all'immediato –, anche Apollo è connesso intimamente all'extra-rappresentativo.

L'ambiguità oracolare allude alla frattura metafisica, manifesta l'eterogeneità tra la sapienza divina e la sua espressione in parole. «L'enigma è il momento espressivo che allude a un qualcosa di estatico che lo precede: esso è il limite tra conoscenza divina e umana»¹⁸⁹. L'azione ostile di Apollo risulta legata alla sfida interpretativa, quindi alla sfera dell'astrazione e della ragione – a differenza della immediata e animalesca crudeltà dionisiaca.

A sottolineare il nesso costitutivo tra apollineo e ragione, Platone nel suo *Timeo* inserisce una distinzione tra la figura del divinatore e quella del profeta. L'uomo invasato e farneticante, il “divinatore” – *mántis* –, non è il “profeta” – *prophètes* –, l'interprete che giudica, riflette, ragiona, scioglie gli enigmi e dà un senso – logico, rappresentativo – alle visioni del divinatore. La

¹⁸⁸ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 16.

¹⁸⁹ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità*, cit., p. 312.

divinazione è indissolubilmente legata alla dissennatezza, nessuno che sia in pieno possesso dei propri pensieri può venir abitato dal dio¹⁹⁰. Ma la riflessione su tale messaggio, il discernimento razionale di tali visioni, l'interpretazione di queste come un bene o come un male, il loro riferimento a una precisa circostanza sono opera di uomini assennati. Colui che persiste nello stato di esaltazione e invasamento – sostiene Platone – non può giudicare le apparizioni viste attraverso i suoi stessi occhi e le parole dette attraverso la sua stessa bocca. In ciò sta la differenza tra l'invasato "divinatore" e il più lucido "profeta". Non dovrebbe risultare fuorviante ai fini della presente indagine riflettere sul fatto che questa digressione platonica sulla figura del profeta, la cui sobria ragione gode di un vantaggio interpretativo rispetto alla più dionisiaca capacità del divinatore, compare in uno di quei dialoghi considerati da Colli più apollinei e più distanti dall'originaria esperienza mistica del filosofo. L'interpretazione della divinazione, e non la divinazione in sé, rappresenta il culmine dell'esperienza apollinea, che, malgrado affondi le proprie radici nella *manía*, viene espressa da motti quali "nulla di troppo" o "conosci te stesso".

Attraverso l'oracolo, dunque, «Apollo impone all'uomo la moderazione, mentre lui stesso è smoderato, lo esorta al con-

¹⁹⁰ «Vi è un segno sufficiente che il dio ha dato la divinazione alla dissennatezza umana: difatti nessuno che sia padrone dei suoi pensieri raggiunge una divinazione ispirata dal dio e veridica. Occorre piuttosto che la forza della sua intelligenza sia impedita dal sonno o dalla malattia, oppure che egli l'abbia deviata essendo posseduto da un dio. Ma appartiene all'uomo assennato il ricordare le cose dette nel sogno o nella veglia dalla natura divinatrice ed entusiastica, il riflettere su di esse, il discernere con il ragionamento tutte le visioni allora contemplate, il vedere onde quelle cose ricevano un significato e a chi indichino un male o un bene, futuro o passato o presente. A chi invece è esaltato e persiste in questo stato non spetta giudicare le apparenze e le parole da lui stesso dette». (PLATONE, *Timeo* 71e-72a).

trollo di sé, mentre lui si manifesta attraverso un *pathos* incontrollato»¹⁹¹. La doppiezza della natura apollinea si riflette nell'enigmaticità della parola oracolare.

Per un Greco esser posto di fronte a un enigma significa ricevere una dichiarazione di guerra. Questa la carica di ostilità propria di Apollo. L'emblema dell'enigma è il tenebroso mito tebano della Sfinge.

La tradizione è incerta, se sia stata Hera, oppure Apollo, a mandare a Tebe la Sfinge, mostro ibrido che simboleggia l'intrecciarsi di un'animalità feroce alla vita umana. La Sfinge impone ai Tebani la sfida mortale del dio, formula l'enigma sulle tre età dell'uomo. Solo chi scioglie l'enigma può salvare se stesso e la città: la conoscenza è l'istanza ultima, rispetto a cui si combatte la lotta suprema dell'uomo. L'arma decisiva è la sapienza. E la lotta è mortale: chi non risolve l'enigma è divorato o strozzato dalla Sfinge, chi lo risolve – soltanto a Edipo tocca la vittoria – fa precipitare la Sfinge nell'abisso¹⁹².

La penetrante ricostruzione di Colli restituisce molto efficacemente il clima guerresco dovuto alla necessità della risoluzione di un enigma.

La malvagità che occasiona la sfida interpretativa è la stessa che guida Apollo a recare morte e malattia nel campo degli Achei, come viene descritto all'inizio dell'*Iliade*. Non una morte diretta e subitanea, ma una morte differita, lenta, che consuma attraverso la malattia. Torna la caratterizzazione della violenza di Apollo come una violenza mediata, che passa attraverso la malattia o attraverso la parola enigmatica – si noti la differenza con la morte di Dioniso narrata nel mito orfico esaminato in

¹⁹¹ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 49.

¹⁹² *Ivi*, p. 50.

uno dei paragrafi precedenti, una morte che avviene per sbrana-mento, quindi fulminea e diretta, che prevede il contatto tra uccisore e vittima.

Il fenomeno della comparsa dei sapienti, che gareggiano tra loro per la conoscenza, si origina dall'esperienza spaesante che si prova di fronte a un contenuto ambiguo, apparentemente impenetrabile, venuto da lontano, da un luogo divino imprecisato, che spinge in direzione di una sua interpretazione razionale. In altre parole la sapienza si origina dall'enigma. «La matrice della sapienza è la sfida che il dio lancia all'uomo sotto forma di un minaccioso enigma, il quale per essere sciolto deve comportare una trasformazione in sapere umano, nel *dialéghesthai*, e quindi nella costruzione dello spirito teoretico»¹⁹³.

Il documento fondamentale sul nesso tra sapienza ed enigma si trova secondo Colli in un frammento aristotelico che tratta della morte di Omero. Interrogato l'oracolo su chi fossero i propri genitori, Omero si recò nella propria terra d'origine, l'isola di Io. L'oracolo tuttavia lo aveva informato anche del pericolo che avrebbe lì incontrato e lo aveva invitato a guardarsi dall'enigma di giovani uomini. A Io infatti il cantore incontrò dei giovani pescatori, ai quali chiese "se avessero qualcosa". Essi, non avendo pescato nulla, ma intenti a togliersi i pidocchi, risposero: "quanto abbiamo preso l'abbiamo lasciato, quanto non abbiamo preso lo portiamo", alludendo con un enigma al fatto che i pidocchi che avevano preso li avevano uccisi e lasciati cadere, mentre quelli che non avevano preso li portavano ancora nelle vesti. Omero non risolse l'enigma e morì per lo scoramamento.

¹⁹³ Dalla relazione di L. TORRENTE, *Il religioso alle spalle della sapienza: il ritorno di un logos differente*, in «Le retour du religieux et la philosophie», Journées d'Etudes Doctorales et Post-Doctorales, Institut Catholique de Toulouse, 2015, p. 4.

«Ciò che subito desta meraviglia in questo racconto – commenta Colli – è il contrasto tra la futilità del contenuto dell'enigma e l'esito tragico per il suo mancato scioglimento»¹⁹⁴. Per un sapiente, o aspirante tale, la risoluzione di un enigma è legata alla sua stessa possibilità di sopravvivenza.

Nell'aneddoto della morte di Omero si manifesta inoltre l'attenuazione, che sarà di lì in poi crescente, del legame tra enigma e sfondo religioso: la sfida intellettuale è posta su un piano esclusivamente umano.

Il sapiente Eraclito estende l'interpretazione dell'enigma presentato a Omero fino a includervi un'indicazione sulla conoscenza umana. Ciò che noi esseri umani “abbiamo preso”, nell'interpretazione eraclitea, diviene ogni oggetto sensibile, che ci inganna con la sua permanenza, la quale si rivela ben presto illusoria; al contrario “quanto non abbiamo preso” diviene il nucleo indicibile cui ogni essere umano fa cenno vivendo e conoscendo. «Quando vediamo un oggetto del mondo, e lo afferriamo come fosse vero, ecco che esso ci sfugge, che lo lasciamo, proprio perché abbiamo creduto alla corposità, alla saldezza del manifesto, che è invece un'evanescente finzione. [...] Il nascosto per contro, [...] quello che non abbiamo visto né preso, lo portiamo con noi, dentro di noi»¹⁹⁵.

La filosofia di Eraclito è completamente espressa per oscuri enigmi. Nel *logos* del Solitario di Efeso l'enigma si erge a concetto cosmico, divenendo espressione del nascosto, del dio come fondamento extra-rappresentativo inattingibile. «Tutta la molteplicità del mondo, la sua illusionistica corposità, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio, allo stesso modo che

¹⁹⁴ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 61-62.

¹⁹⁵ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 169.

un intreccio di enigmi sono le parole del sapiente, manifestazioni sensibili che sono l'orma del nascosto»¹⁹⁶. L'enigma diviene cioè il mondo rappresentativo nella sua frammentazione. La manifestazione del sensibile, espresso in antinomie e contrari, ha una struttura enigmatica in quanto contraddittoria. L'intima armonia dei contrari, identificata con il dio inattuabile, consiste nello scioglimento di tale enigma, nella scoperta dell'unità degli opposti.

Spiccatamente greco, in quanto enigmatico, è lo stile aforistico mediante cui Friedrich Nietzsche illustra la sovrumana esperienza di Zarathustra. Le numerose allegorie che compaiono nel testo invitano il lettore – quasi come se rivivesse in lui il *prophètes* pitico – al gravoso compito dell'interpretazione. Nell'immagine enigmatica dell'aforisma *La visione e l'enigma* è chiuso un messaggio che sta al lettore interpretare. Zarathustra espone enigmaticamente le proprie visioni, come il *mántis*, e dice ai suoi marinai «ebberi di enigmi» che non devono «durre» ma «indovinare»¹⁹⁷. Contenuto dell'enigma in questo caso è la natura del tempo, simboleggiata da una porta carraia e da due sentieri che da essa si dipartono in direzioni opposte, entrambi infiniti. La porta carraia simboleggia l'attimo, e il ruolo decisivo che esso svolge all'interno del tempo è il segreto che Zarathustra mediante l'enigma intende rivelare ai lettori, o più estesamente ai mortali.

La dialettica nasce sul terreno di un agonismo divenuto in apparenza totalmente umano. Quando l'enigma, cioè, dissimula la propria provenienza divina, connotandosi come una sfida intellettuale tra mortali, ecco che sorge la dialettica. La sfida tra sapienti che lottano usando le armi della deduzione, ovvero concetti e categorie, costituisce la culla della ragione e

¹⁹⁶ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 68-69.

¹⁹⁷ F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 189.

della logica. I principi formalizzati da Aristotele erano conosciuti e utilizzati già molto tempo prima, «a cominciare dal principio del terzo escluso che regola la formulazione della tesi e la sua confutazione»¹⁹⁸. Tuttavia l'originario *logos* greco, fino a Parmenide e Zenone, per tutta l'età dei sapienti, è consapevole del proprio limite insuperabile, della propria incapacità di dire l'alterità divina da cui pure prende origine.

Il *logos* dialettico rimane un enigma insolubile, in quanto non riesce mai ad attingere il vero significato della sapienza divina. [...] La ragione non riesce nel tentativo di esprimere la parola enigmatica del dio, è inadatta a interpretare qualcosa che non riflette un ordine razionale, da cui però allo stesso tempo ha preso avvio il *logos* stesso. [...] In questi sapienti la vita è un enigma, la cui soluzione non contiene un senso, ma solo la comprensione che il mondo non è altro che il delirio di un dio. Proprio questo è il significato dell'enigma, cioè il non averne alcuno, l'essere una domanda minacciosa, scagliata da un dio, la cui risposta è lo scoprimento della sua natura doppia, contraddittoria e ambigua»¹⁹⁹.

Allo stesso modo Colli concepisce una ragione “errabonda”, cioè in costante viaggio verso una meta che sempre continua a sottrarsi alla conquista. La conoscenza è sì manifestazione del fondo vitale, ma nella forma di una sua interpretazione non conclusiva, quindi errante. La ragione sempre vaga in direzione «di quel “nascimento” (*phýsis*) che, non potendo mai darsi come rappresentazione, è (per la ragione) il “non-luogo” verso cui la ragione stessa tende, come verso l'eterno “oggetto” del suo desiderio»²⁰⁰.

¹⁹⁸ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 77.

¹⁹⁹ Dalla relazione di L. TORRENTE, *Il religioso alle spalle della sapienza: il ritorno di un logos differente*, in «Le retour du religieux et la philosophie», *Journal d'Études Doctorales et Post-Doctorales*, Institut Catholique de Toulouse, 2015, p. 4.

²⁰⁰ A. BANFI, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, cit., p. 271.

In ambito greco, dopo Zenone, il *logos* si illuderà – come si è visto – di esser dotato di un'autosufficienza tale da poter estinguere l'orizzonte teoretico umano e presentarsi come un risultato conclusivo. La vita verrà in questo modo vissuta con minor immediatezza e la ragione si ostinerà a costruire un mondo del senso. È l'inizio del declino.

Sul finire dell'età dei sapienti «l'enigma viene usato come giuoco di società, durante i banchetti, oppure lo si impiega con i ragazzi, a scopo di un addestramento elementare dell'intelletto»²⁰¹. In Aristotele l'originario sfondo religioso o sapienziale è completamente perso, tanto che la definizione dell'enigma diventa del tutto prosaica. «Il concetto dell'enigma è questo: dire cose reali collegando cose impossibili»²⁰². Dato che per lo Stagirita collegare cose impossibili significa formulare una contraddizione, l'enigma consiste per lui in una contraddizione che designa qualcosa di reale, anziché indicare nulla, come di regola. Ciò risulta possibile esclusivamente mediante il ricorso alla metafora: è ormai compiuto lo svuotamento dell'arcaico *pathos* enigmatico, divino-polemico. L'età dei sapienti è ormai tramontata.

Non sembra avventato sostenere che Giorgio Colli, oltre a riscontrare la centralità dell'enigma all'interno della vita e della cultura greche, abbia in realtà trattato i Greci stessi e il loro mondo come un misterioso e inquietante enigma. La modalità di incontro con la grecità non può che essere, secondo Colli, uno sguardo che riesca a preservare nella sua radicale insondabilità il mistero ellenico, senza pretendere di afferrarlo in una presa concettuale compiuta e definitiva. «Ciò che rimane dei Greci è l'enigma; [...] ripristinare l'enigma significava tener lontano dai Greci l'accostamento sistematico e razionalizzante, ma al

²⁰¹ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 55.

²⁰² Ivi, p. 56.

tempo stesso e con uguale vigore, si trattava di stornare lusinghe evocative e insidiose attualizzazioni. In breve, Colli ha reso i Greci *di nuovo incomprensibili*»²⁰³.

Colli intende motivare la nascita della dialettica dalla sfera mistica della divinazione, facendo leva sulla sua matrice agonistica. Dall'enigma come dichiarazione di guerra da parte del dio si genera dapprima l'opposizione tra vari interpreti nel decifrare la parola enigmatica, e successivamente la competizione intellettuale tra sapienti: il passaggio dal *pólemos* umano-divino all'*agón* tutto umano è considerato come la culla del *logos* dialettico. Pertanto la dialettica è figlia del misticismo.

Oltre allo spirito polemico-agonistico, a essere conservata nella discussione dialettica è la forma antifatica, che caratterizza innanzitutto il responso oracolare, in seguito l'enigma, e ancora la dialettica in quanto sfida articolantesi in base al contraddittorio tra i due interlocutori. Un esempio di formula antifatica all'interno di una locuzione enigmatica è fornito da Erodoto: «c'è una Tegea d'Arcadia in un luogo piano, / dove soffiano due venti per possente necessità, / e colpo è *contraccolpo*, e calamità giace su calamità»²⁰⁴, dove l'espressione "*týpos antítupos*" è evidentemente una contraddizione. Il responso oracolare presenta la stessa ambiguità contraddittoria. Nella discussione dialettica però l'unità del detto antifatico si scinde in due proposizioni che si contraddicono l'un l'altra, sostenute rispettivamente dai due diversi sapienti.

A rafforzare tale ipotesi della derivazione del *logos* dalla mistica, Colli avanza anche una spiegazione terminologica.

²⁰³ P. MANGANARO, *Prefazione* a G. AUTERI, *Giorgio Colli e l'enigma greco*, C.U.E.C.M., Catania 2000, p. 5.

²⁰⁴ ERODOTO, I, 67.

Il nome con cui le fonti designano l'enigma è “próblema”, che in origine e presso i tragici significa ostacolo, qualcosa che è proiettato in avanti. E difatti l'enigma è una prova, una sfida cui il dio espone l'uomo. Ma lo stesso termine “próblema” rimane vivo e in posizione centrale nel linguaggio dialettico, al punto che nei *Topici* di Aristotele esso significa “formulazione di una ricerca”, designando la formulazione della domanda dialettica che dà inizio alla discussione. E non si tratta soltanto di un'identità del termine: l'enigma è l'intrusione dell'attività ostile del dio nella sfera umana, la sua sfida, allo stesso modo che la domanda iniziale dell'interrogante è l'apertura della sfida dialettica, la provocazione alla gara²⁰⁵.

L'elemento di crudeltà proprio di Apollo permane quindi nell'agone dialettico – e con esso una sfumatura divina dissimulata in un ambito apparentemente tutto umano. La crudeltà della Sfinge diventa nella sfera dialettica una crudeltà ancor più mediata e differita, pertanto ancora più apollinea, la crudeltà dell'interlocutore che discutendo indugia e procrastina l'esito del dibattito. Che il perdente nella sfida dialettica rimanesse in ogni caso incolume è semplicemente una supposizione dei moderni, afferma Colli: «per un antico l'umiliazione della sconfitta era intollerabile. Se Cesare fosse stato radicalmente battuto in battaglia, non sarebbe sopravvissuto. E forse Parmenide, Zenone, Gorgia non furono mai sconfitti in una discussione pubblica, in un vero agone»²⁰⁶.

²⁰⁵ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 78-79.

²⁰⁶ Ivi, p. 81.

7. *Dioniso distruttore: il mito cretese del Minotauro, la legge generale della deduzione e l'epoptéia*

L'origine del culto di Dioniso va ricercata, scrive Colli, nel periodo che anticipa di ben cinque secoli l'introduzione del culto di Apollo a Delfi. «Poco dopo la metà del secondo millennio a. C., in quel leggendario mondo minoico-miceneo proteso verso Creta va ricercata [...] l'origine del culto di Dioniso. Pausania ci parla di un Dioniso Cretese, nel cui recinto sacro di Argo il dio stesso diede sepoltura ad Arianna, quando essa morì»²⁰⁷. La figura di Dioniso appare originariamente connessa a quella di Arianna, personaggio ambiguo, sia donna che dea, e unica figura femminile a esser presentata dal mito, in modo esplicito e diretto, come sua sposa. A citare esplicitamente l'unione sponsale tra Dioniso e Arianna comparsa nel mito cretese è Esiodo, mentre Omero si riferisce genericamente al vincolo tra i due, che porta Artemide a uccidere Arianna per volere di Dioniso, geloso dell'amore della donna per Teseo.

Che dietro la figura del Minotauro si nasconda Dioniso è un'ipotesi già prospettata: il Minotauro è rappresentato come un uomo con la testa di toro, ed è noto che Dioniso ebbe una raffigurazione taurina, e che nei cortei dionisiaci il dio appariva come un uomo con la maschera di un animale, spesso di un toro²⁰⁸.

Colli, oltre a sottolineare il legame tra Dioniso e Arianna, avanza l'ipotesi dell'identificazione del dio con il Minotauro.

Dedalo è considerato un uomo apollineo. Oltre che il costruttore del labirinto, è l'artefice della vacca lignea usata da Pasifae per soddisfare la propria folle attrazione per il toro, e l'inventore dello stratagemma del filo grazie al quale Arianna aiuta

²⁰⁷ Ivi, p. 25.

²⁰⁸ Ivi, p. 28.

Teseo a uscire dal labirinto dopo aver ucciso il mostro²⁰⁹. I personaggi della battaglia descritta nel mito sono dunque gli apollinei Teseo e Dedalo, contro Minosse e il Minotauro, che si ergono a ministri di Dioniso.

Il labirinto si presenta in un primo momento come la costruzione realizzata da un individuo apollineo messo a servizio di Dioniso nelle vesti del Minotauro. È infatti il mezzo che consente al mostro di divorare ogni nove anni i giovani ateniesi spediti a Creta – fase di accordo tra l'apollineo e il dionisiaco, allusivo *logos* greco. Ma il patto tra l'individuo apollineo e il mostro dionisiaco ben presto si rompe. Un altro individuo apollineo – Teseo – penetra nella dimora del mostro, e lo uccide, tuttavia la vendetta dionisiaca non tarda ad arrivare.

La forma geometrica del Labirinto, con la sua insondabile complessità, inventata da un giuoco bizzarro e perverso dell'intelletto, allude a una perdizione, a un pericolo mortale che insidia l'uomo, quando egli si azzarda ad affrontare il dio-animale. Dioniso fa costruire all'uomo una trappola in cui egli perirà proprio mentre si illude di attaccare il dio²¹⁰.

²⁰⁹ Il mito narra che il re di Creta Minosse chiese a Poseidone di mandargli un toro in segno di approvazione del proprio regno. Poseidone gli invia un magnifico toro bianco, da sacrificare. Tuttavia Minosse, colpito dalla incredibile forza e dalla bellezza dell'animale, lo tiene con sé facendo indispettare il dio. Di conseguenza, Poseidone fa in modo che Pasifae, moglie di Minosse, si invaghisca del toro e si unisca a esso. Dall'unione tra Pasifae e il toro nasce il Minotauro, mostro col corpo di uomo e la testa di toro. Il re intende isolare il pericoloso mostro e così lo rinchioda all'interno di un labirinto costruito ad arte dall'ateniese Dedalo. Dopo che il figlio di Minosse, Androgeo, fu sconfitto dai giovani ateniesi nei giochi tauromachici, il padre, pazzo di dolore, escogitò una punizione per la città che gli aveva sottratto il figlio: da quel momento in poi ogni nove anni sette fanciulli e sette fanciulle ateniesi sarebbero dovuti venir offerti come tributo a Creta e finire smarriti nel labirinto per poi essere sbranati dal mostro. Quando Teseo, uno di loro, arrivò a Creta, conquistò il cuore di Arianna, figlia di Minosse e Pasifae nonché signora del labirinto, che tradì il mostruoso fratellastro consentendo a Teseo di ucciderlo.

²¹⁰ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 29.

La struttura contorta del labirinto si definisce allora come una costruzione finalizzata all'estinzione del Minotauro – *logos* spurio, ragione costruttiva. L'apollineo si illude di dominare il dionisiaco, offrendogli in pasto la vittima sacrificale, i giovani ateniesi nel mito, l'universale del riflusso nel procedere espressivo. Ma ecco che il mostro soltanto apparentemente domato – perché ucciso da Teseo nel mito, perché incasellato nella logica secondo l'impianto teoretico colliano – riemerge prontamente in tutta la propria indomita potenza squassante. Dioniso fa uccidere da Artemide la donna Arianna e con lei il suo mortale amore per Teseo, per ottenerla di nuovo, questa volta come sua sposa immortale e senza vecchiaia. «Il dio-animale rimane vincitore»²¹¹. Ecco la legge generale della deduzione.

Il labirinto cretese è dunque la prefigurazione del *logos*, ingegnoso strumento di controllo dell'animalità che però non va assolutizzato, ma interpretato come un che di complementare alla stessa animalità.

Il *logos* non può che venir presentato nella sua parzialità, alludendo al fondo dionisiaco irrapresentabile che non può venir logicizzato. Già Parmenide è consapevole di ciò, come è stato illustrato, e indietreggia rispetto alla via del "non è", prescrivendo il suo aspro divieto, al fine di salvaguardare la stessa possibilità di espressione²¹², temendo che la distruzione dialettica coinvolga anche il dio, l'origine nascosta delle cose. Sarà infatti questo il sentiero percorso da Gorgia, che distrugge lo sfondo religioso-sapienziale al fine di imporre un mondo tutto umano da intendere come la sfera della potenza e del dominio.

²¹¹ Ivi, p. 32.

²¹² «L'è" significa la parola che salvaguarda la natura metafisica del mondo, che la traduce nella sfera umana, che manifesta ciò che è nascosto». (Ivi, pp. 88-89).

Gorgia, mettendo in dubbio la natura divina e isolandola completamente dalla sfera umana, «dichiara finita l'età dei sapienti, di coloro che avevano messo in comunicazione gli dèi con gli uomini»²¹³.

La strada percorsa dai sofisti consiste – si è analizzato – nella degenerazione della sapienza, è l'attuazione del terrore parmenideo. Reciso ogni legame con il mito e con il divino, il *logos* ripiega drammaticamente su se stesso, e volge verso esiti autoritari – come analizzato. Da allora in poi la retorica prevale sulla dialettica, e la potenza sulla vera grandezza.

Prima del declino, però, compare una straordinaria figura di pensatore, che trasgredisce il veto parmenideo, come faranno anche i sofisti, ma al fine di ricondurre esplicitamente il nostro mondo dell'apparenza al nascosto fondo impensabile. Si tratta di Zenone di Elea, distruttore dell'oggetto sensibile e dell'oggetto astratto, ultimo vero dialettico e precursore di Nietzsche.

La distruttività dialettica di cui si parlava prima giunge soltanto con Zenone a quel grado di astrazione e di universalità che la trasforma in nichilismo teoretico, di fronte al quale ogni credenza, ogni convinzione, ogni razionalità costruttiva, ogni proposizione scientifica risulta illusoria e inconsistente. Dopo un esame approfondito delle testimonianze aristoteliche su Zenone, si può tentare una schematizzazione di questo raffinatissimo metodo dialettico zenoniano: ogni oggetto sensibile o astratto, che si esprime in un giudizio, viene provato anzitutto essere e non essere al tempo stesso, e inoltre viene dimostrato come possibile e insieme impossibile. Questo risultato, ottenuto ogni volta attraverso una rigorosa argomentazione, costituisce nel suo complesso l'annientamento della realtà di ogni oggetto, e persino della sua pensabilità. [...] Per salvaguardare la matrice divina, per richiamare gli uomini verso di essa, egli pensò [...] di radicalizzare la spinta dialettica sino a raggiungere un nichilismo totale. In tal modo egli cercò di portare dinanzi agli occhi di tutti l'illusorietà del mondo che ci circonda, di imporre agli uomini un nuovo sguardo

²¹³ Ivi, p. 100.

sulle cose che ci offrono i sensi, facendo comprendere che il mondo sensibile, la nostra vita insomma, è una semplice apparenza, un puro riflesso del mondo degli dèi. Il suo metodo assomiglia [...] a quello di Eraclito, che analogamente alludeva alla natura divina con un richiamo enigmatico alla contraddittorietà, all'assurdità, al carattere instabile e istantaneo di tutto ciò che passa di fronte a noi²¹⁴.

Pertanto il pensiero di Nietzsche secondo Colli è da interpretare non come una ripresa della sofistica, connessa alla potenza – si confronti a tal proposito l'analisi del concetto di volontà di potenza condotta dal filosofo italiano nei suoi *Scritti su Nietzsche*²¹⁵ –, ma della ben più acuta e profonda distruzione zenoniana. A dimostrazione di questa originale interpretazione di Nietzsche, sta il riconoscimento da parte di Colli di uno sfondo mistico-metafisico attivo nella sua speculazione²¹⁶. Il filosofo di Röcken è accostato a Zenone – e attraverso lui allo stesso impianto teoretico colliano – in quanto non recide totalmente il riferimento del mondo dell'apparenza a un che di impensabile, di im-mediato, da cui soltanto possono originarsi le espressioni nascenti di Zarathustra²¹⁷.

Nella presente esposizione si è scelto di connettere la distruzione dialettica zenoniana, facente leva sulla legge generale della deduzione, e il conseguente nichilismo zenoniano-nietzschiano alla matrice dionisiaca del reale, in quanto interpretabili come l'acme dionisiaca di un procedimento, quello logico-deduttivo, spiccatamente apollineo. Lungi dal sottoscrivere la polarità dei due dèi, fedelmente all'impianto teoretico colliano, si è voluto manifestare che anche percorrendo un sentiero "apollineo" si è inevitabilmente condotti in un terreno fra-

²¹⁴ Ivi, pp. 91-92.

²¹⁵ Si confronti *supra*, II, pp. 116-122.

²¹⁶ Si confronti *supra*, III, pp. 187-190.

²¹⁷ Si confronti *supra*, II, pp. 111-114.

noso, nel quale viene scardinata ogni logica identitaria e demolito ogni concetto dell'apparenza, un terreno propriamente "dionisiaco".

Il ritratto di Dioniso offerto dal mito cretese è dunque quello di un dio crudele e nemico dell'uomo. Successivamente i suoi tratti si mitigano nella figura del musicista Orfeo. Il manifestarsi musicale di Dioniso ha alle spalle la diffusione del culto eleusino, culminante nell'*epoptéia*, vertice mistico dell'esperienza conoscitiva greca, evento interiore sconvolgente e liberatore. I più antichi documenti orfici, cioè papiri e laminette funerarie del quarto o del terzo secolo a. C., scrive Colli, non sono altro che una traduzione poetica – non letteraria – dell'evento misterico. Alcune laminette funerarie restituiscono un dialogo per certi versi teatrale tra l'iniziato e l'iniziatore ai misteri: nella progressione del dialogo si riconosce il cammino verso la conquista della visione suprema.

Da dio uccisore quindi Dioniso diviene attraverso i secoli dio redentore. Ciò che accomuna le due facce del dio è la sua azione distruttrice dei nessi rappresentativi, fra cui quello costituente l'individualità. «Dioniso chiama a sé gli uomini vanificando il loro mondo, svuotandolo di ogni consistenza corposa, di ogni pesantezza, rigore, continuità, togliendo ogni realtà all'individuazione e ai fini degli individui»²¹⁸. Nelle laminette orfiche la brama della visione mistica vissuta dall'iniziato è descritta come sete dell'acqua rigeneratrice che sgorga dalla palude di Mnemosine. La memoria disseta l'iniziato rigenerandolo, permettendo la sua reintegrazione – per un attimo – all'interno dell'indistinto magma dionisiaco. «Solo Dioniso esiste, in lui tutto si annulla: per vivere, l'uomo deve ritornare a lui»²¹⁹. Nell'*epoptéia* l'iniziato giunge a identificarsi con Dioniso.

²¹⁸ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 34.

²¹⁹ *Ibidem*.

Appare evidente come nella matura speculazione colliana l'indagine storico-filosofica si saldi alla teorizzazione di un personale impianto teoretico: la memoria orfica di cui il filosofo tratta ne *La nascita della filosofia* altro non è che la memoria che sta alla base del mondo descritto in *Filosofia dell'espressione*. Una memoria involontaria che prescinde dalla distinzione tra un soggetto e un oggetto di conoscenza, e in virtù di ciò risulta fondante la conoscenza stessa. *L'epoptéia* cioè, in quanto presupposto della conoscenza, è assimilabile al qualcosa semplicemente "vissuto" che sta all'origine del ricordo primitivo, quest'ultimo inteso come sua espressione.

Limitatamente a questo argomento, potrebbe risultare interessante volgere per un momento di nuovo lo sguardo a una riflessione benjaminiana. Questa volta il punto di partenza è il commento a una teoria postfreudiana – il riferimento è a Theodor Reik, ma la tesi è in un certo senso anticipata in Freud – in singolare convergenza con una suggestione proustiana²²⁰. Il cardine della riflessione consiste nella distinzione tra reminiscenza involontaria e ricordo volontario. Freud formula l'ipotesi che la coscienza sorga al posto di un'impronta mnemonica²²¹. Il fenomeno della presa di coscienza fungerebbe da paraurti allo stimolo che altrimenti sfocerebbe in una traccia mnemonica. Lo stimolo in questo modo non modificherebbe gli elementi del sistema psichico, ma sfumerebbe nel fenomeno della presa di coscienza. In tal modo la presa di coscienza e la persistenza di una traccia mnemonica risultano reciprocamente incompatibili. Di conseguenza i residui mnemonici si presentano in modo tenace e violento quando il processo che li ha resi possibili non è mai pervenuto alla coscienza. In base a

²²⁰ W. BENJAMIN, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 94.

²²¹ Il riferimento nel testo benjaminiano è al saggio di S. FREUD del 1920 *Al di là del principio di piacere*.

questa analisi – commenta Benjamin – la memoria involontaria di cui parla Proust nei suoi romanzi, costituita da ciò che non è stato vissuto espressamente e consapevolmente, risulta significativamente riferita a una dimensione pre-coscienziale, e si dimostra molto più potente del ricordo consapevole. La coscienza come tale non accoglierebbe tracce mnemoniche vere e proprie.

L'accenno a questa riflessione può portare un felice contributo alla presente indagine, in quanto connota la memoria autentica – cioè l'impressione di una traccia mnemonica – come un fenomeno sottratto alla sfera della coscienza, pertanto al potere e alla volontà del soggetto, allo stesso modo in cui Colli delinea la Mnemosine orfico-misterica come una visione mistica che identifica l'iniziato con il dio, valicando i confini dell'individualità rappresentativa.

La fine di Orfeo propone di nuovo il contrasto tra Dioniso e Apollo, e ancora una volta la vittoria del primo. Si narra infatti che il cantore, tornato dall'Ade e amareggiato dalla perdita di Euridice, rinneghi il culto dionisiaco per rivolgersi al Licio. Pertanto Dioniso lo punisce facendolo sbranare dalle Menadi – torna l'emblema della morte diretta e immediata come arma dionisiaca.

8. *Sulle tracce della sapienza*

Nel discorso retorico – e in seguito filosofico – scritto, reciso il legame con la situazione concreta di due o più discutenti, viene acuito il rapporto del *logos* con la necessità. L'elemento del caso e del gioco, anch'esso proprio dell'espressione, viene sfortunatamente dimenticato. Una discussione scritta, tradotta in opera letteraria, «descrive una gara pensata da un solo uomo, e soltanto pensata, quindi mancante dell'arbitrio, della

novità, dell'imprevisto che possono sorgere unicamente dallo scontro verbale di due individui in carne e ossa»²²².

La necessità di mettere per iscritto i discorsi retorici si collega direttamente al desiderio di ottenere un determinato effetto sul pubblico di ascoltatori, quindi al comportamento autoritario e dominante del retore – aspetto già spiegato in precedenza. Altro motivo per cui la forma scritta è più direttamente figlia della categoria del necessario che il discorso orale. L'intento del retore è quello di piegare gli animi degli ascoltatori, imprimendovi la propria visione personale. L'oratore scrive il discorso per essere sicuro dell'azione autoritaria della propria parola, che in questo modo viene via via sostanzializzata, resa autonoma, indipendente ed efficacemente operante.

Il dosaggio e la politura dello stile dovevano essere a lungo elaborati, né ci si poteva affidare all'improvvisazione, se si voleva raggiungere l'eccellenza dell'arte e si voleva predisporre nel modo più efficace l'eccitamento dell'emozione nel pubblico. Tutto ciò poteva essere realizzato soltanto con la recitazione, ma in questa gli oratori non si azzardavano di aggiungere né togliere nulla rispetto a quello che avevano in precedenza scritto. Quindi le orazioni tramandate sino a noi hanno un testo che deve corrispondere quasi perfettamente a come vennero allora pronunciate. Questa accidentale situazione della retorica rispetto alla scrittura ebbe un influsso assai notevole sul sorgere di un nuovo genere letterario, la filosofia²²³.

La filosofia – in queste battute finali de *La nascita della filosofia* torna il tema col quale Colli ha iniziato l'opera – nasce come degenerazione della *sophía*. Nella forma scritta l'interiorità del sapiente va perduta. Questo radicale cambiamento va riferito in primo luogo alle figure capitali di Gorgia e Platone. Tuttavia il ruolo che Colli riserva a quest'ultimo è ancora una

²²² G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 85.

²²³ Ivi, p. 104.

volta decisivo e straordinariamente felice. È possibile ricostruire un'età della sapienza, caratterizzata da condizioni pre-letterarie del pensiero, valide in una sfera di comunicazione soltanto orale, proprio grazie al grande Platone, che chiama la propria letteratura "filo-sofia", distinguendola dalla precedente *so-phía*. «A più riprese Platone designa l'epoca di Eraclito, di Parmenide, di Empedocle come l'età dei "sapienti", di fronte a cui egli presenta se stesso soltanto come un filosofo, cioè come un "amante della sapienza", uno cioè che la sapienza non la possiede»²²⁴.

Al fine di tornare a tratteggiare la considerazione della scrittura da parte di Platone, Colli nelle ultime pagine dell'opera fa riferimento al mito esposto nel *Fedro* sull'invenzione della scrittura per mano del dio egizio Theuth, che ne fa dono agli esseri umani tramite il faraone Thamus. Malgrado la generosità del dio, il faraone interpreta il dono come uno strumento ambivalente, da una parte utile, dall'altra dannoso e insidioso – la sua natura è infatti quella di un *phármakon*. Quanto alla memoria, la scrittura inevitabilmente danneggerà tale facoltà, quanto alla sapienza, la scrittura ne fornirà uno spettro soltanto apparente, e non veritiero. «Platone commenta il mito accusando di ingenuità chiunque pensi di tramandare per iscritto una conoscenza e un'arte, quasi che i caratteri della scrittura avessero la capacità di produrre qualcosa di solido. Si può credere che gli scritti siano animati dal pensiero: ma se qualcuno rivolge loro la parola per chiarire il loro significato, essi esprimeranno sempre una cosa sola, sempre la stessa»²²⁵.

Platone dunque guarda alla filosofia ancora dalla prospettiva di un sapiente, perfettamente cosciente del danno che da allora in poi si produrrà relativamente alla conoscenza. A differenza di Gorgia, egli sviluppa una critica della stessa forma

²²⁴ Ivi, p. 111.

²²⁵ Ivi, pp. 111-112.

espressiva che utilizza, e mette in guardia il lettore rispetto all'assolutizzazione del mezzo letterario.

Un'altra testimonianza sulla funzione della scrittura nel pensiero platonico è fornita secondo Colli dalla *Settima lettera*, in cui il filosofo contesta alla scrittura la possibilità di esprimere un pensiero serio²²⁶. La reificazione del pensiero, che da elemento vivace e magmatico diviene un ente cristallizzato e immutabile, è un chiaro indice della dissimulazione messa in atto dallo scrivente. Le dottrine scritte – secondo il Platone della lettera – sono delle ludiche e illusorie maschere, mentre i pensieri più segreti e “seri” riposano nella parte più riposta del sapiente, nella sua inviolabile interiorità – la convergenza di questo passo platonico con il pensiero nietzschiano esposto nel brano di *Al di là del bene e del male* già citato nel secondo capitolo del presente lavoro²²⁷ potrebbe fornire un'interessante occasione di riflessione.

Ne *La nascita della filosofia* il discorso di ricostruzione storico-filosofica si interrompe all'altezza di Platone, non appena la “filosofia” nasce: Colli stavolta non vuole seguirla nel suo inevitabile tralignare. L'intento che muove Colli alla stesura del breve ma notevole scritto del '75 è piuttosto suggerire che «quanto precede la filosofia, il tronco per cui la tradizione usa il nome di “sapienza” e da cui esce questo virgulto presto intri-

²²⁶ Ivi, p. 112.

²²⁷ «L'eremita non crede che un filosofo abbia mai espresso in libri le sue intime ed estreme opinioni: non si scrivono forse libri al preciso scopo di nascondere quel che si custodisce dentro di sé? – dubiterà, anzi, che un filosofo possa avere in generale “estreme e intime” opinioni, pensando invece che ci sia in lui, dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni “fondazione”. Ogni filosofia è filosofia di proscenio [...]. Ogni filosofia nasconde anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera» (F. W. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, dalle «Opere di Friedrich Nietzsche», cit., volume vi, tomo ii, pp. 200-201).

stito, è per noi, remotissimi discendenti – secondo una paradossale inversione dei tempi – più vitale della filosofia stessa»²²⁸. È ormai aperta la strada alla composizione dell'ultima grande opera del filosofo, completamente dedicata al maestoso fenomeno della sapienza presso i Greci.

²²⁸ G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 116.

IV

DIONISO COME DIO DELLA SAPIENZA

Gli ultimi anni di Giorgio Colli

1. *Alle spalle della sapienza: «Dioniso è una cosa sola con Apollo»*

11 novembre '76

Adesso, da due anni siamo in grandi difficoltà economiche. Ma questo è servito a farmi accettare una grande impresa di lavoro scientifico, di cui pensavo di non essere ormai capace. È una nuova edizione critica dei Presocratici, e il primo volume è quasi finito. Il cuore e la mente sono ancora giovani¹.

Con queste parole Giorgio Colli, verso la fine del 1976, sintetizza nel suo quaderno personale la nuova ambiziosa impresa in cui è impegnato, la realizzazione di una grande opera sull'origine del pensiero greco. Malgrado le difficoltà economiche e l'età non più giovane a cui fa riferimento, nell'appunto si riesce a percepire tutto il suo entusiasmo per questa nuova appassionante indagine. Conciliando la scrittura con il suo impegno di professore all'Università di Pisa, dà vita al progetto, il cui primo volume esce presso l'Adelphi nel 1977.

Si tenta qui, con una nuova edizione, di documentare in modo esauriente quella che di solito viene chiamata – con riduttiva designazione cronologica – “la filosofia presocratica”, ma che mi sembra più pertinente denominare “la sapienza greca”. [...] Per sfuggire al pericolo di accomodare quel pensiero remotissimo agli schemi e ai problemi dell'uomo moderno e contemporaneo [...] si proverà a risalire alle spalle della sapienza, a trovare che cosa ci fosse *prima* della sapienza, quale fosse il suo sfondo².

¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 601.

² G. COLLI, *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977, dai *Criteri dell'edizione*, p. 9.

Così il filosofo apre il primo volume della sua ultima grande opera. L'universo a cui si rivolge, quello sfondo dal quale emerge il maestoso fenomeno della sapienza greca, è costituito dall'esperienza religiosa arcaica.

Il discorso sulla sapienza – afferma Colli – non può che iniziare a partire da Dioniso, perché con Dioniso per la prima volta «la vita appare come sapienza, pur restando vita fremente». Dioniso stesso nasce da una «tracotanza del conoscere», «un'occhiata su tutta la vita»³. Ciascun essere umano, finché vive, è *dentro* una certa vita, e dalla propria personale prospettiva non può che ammirare semplicemente un frammento di realtà, può godere di una determinata angolazione rispetto allo spettacolo dell'esistente. Ma in Dioniso ogni parzialità è superata: «voler esser dentro a tutta la vita assieme, ecco, questo suscita Dioniso, come dio onde sorge la sapienza»⁴. In altre parole, Dioniso – su tale aspetto si è già avuto modo di riflettere nel corso del lavoro – si caratterizza come «il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni – o meglio di tutto ciò che, manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittorii»⁵. È indistinzione, indeterminatezza.

Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza [...], tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo. [...]

Nel contemplare Dioniso, l'uomo non riesce più a staccarsi da se stesso, come fa quando vede gli altri dèi: Dioniso è un dio che muore. Nel crearlo l'uomo è stato trascinato a esprimere se stesso, tutto se stesso, e qualcosa ancora al di là di sé. Dioniso non è un uomo: è un

³ Ivi, p. 15.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

animale e assieme un dio, così manifestando i punti terminali delle opposizioni che l'uomo porta in sé⁶.

La sapienza affonda le proprie radici in questo magma oscuro e inafferrabile, quel “qualcosa al di là” dell'essere umano a cui fa cenno il passo citato. Dioniso è l'unico dio greco che muore, dimostrando la sua appartenenza alla vita contemporaneamente alla sua trascendenza rispetto alla rappresentazione. Dioniso è una divinità che soffre in sé tutto lo strazio della condizione animale, e grazie a questa sua inclusione nella vita e nel dolore, è in grado di redimere la vita stessa, ergendosi finalmente come il dio-gioia. Egli è il dio mortale e allo stesso tempo – come si analizzerà nel corso del capitolo – colui che consente il recupero della dimensione immortale dell'uomo. Mediante questo paradosso è comprensibile la reazione nietzschiana al dolore, il suo nichilismo positivo come possibilità di redenzione⁷.

È a questo specifico significato di Dioniso che guarda il grande Hölderlin quando «canta gli dèi della Grecia fuggiti e scomparsi dalla terra, ormai percorsa dalla notte oscura del nichilismo in cui solo i poeti, sacerdoti di Dioniso, conservano la luce della speranza nel tempo della totale povertà, e infine propone l'identificazione immaginifica e fulminea di Dioniso con Gesù»⁸.

⁶ *Ibidem.*

⁷ V. MEATTINI, *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, in Università degli Studi di Bari, *Studi e Ricerche*, Cacucci, Bari 2010, p. 360.

⁸ C. SINI, *La sapienza dionisiaca*, in ID., *Metodo e filosofia*, Unicopoli, Milano 1986, p. 61. Il riferimento holderliniano sulla fratellanza di Dioniso e Cristo è: F. HÖLDERLIN, *Der Einzige*, I, w. 48-53, *Herakles Bruder*, 2, w. 51-53: «Ich weiss es aber, einige Schuld ist! Denn zu sehr, / O Christus! Häng ich an dir, wiewohl Herakles Bruder / Und kühn bekenn'ich, du bist Bruder auch des Eviens», trad. it. di E. MANDRUZZATO, *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, t. II, pp. 239, 247 e 255: «Ma io lo so, mia è la colpa. Perché troppo / ti sono seguace, o Cristo, benché fratello d'Eracle, / e lo riconosco, temerario: / sei fratello di Dioniso».

Una metafora ricorrente negli scritti di Colli può alludere efficacemente all'indefinibile essenza dionisiaca: il dio dei contrari come cascata. Ne *La sapienza greca* si legge: «Dioniso è quindi uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta; è l'inesauribile attraverso il frammentarsi, vive in ciascuna delle lacerazioni del corpo tenue dell'acqua contro le aguzze pietre del fondo»⁹.

La stessa metafora della cascata appare come la protagonista di un appunto dell'agosto 1960, scritto a Sils Maria, luogo caro a Nietzsche – dove viene colto dall'idea dell'eterno ritorno. Scrive Colli: «Come la cascata fermata da una roccia trasmette a questa un'energia. Così sorge il mondo dell'espressione. Ciò in cui si cambia l'impulso trattenuto è l'espressione (quindi *seconda per natura* – ma *simultanea e congiunta*)»¹⁰.

Si può notare quindi come nei due passi assumano le sembianze della cascata similmente Dioniso e l'immediatezza, risultando ancora una volta tra loro assimilabili. La cascata è ciò da cui si origina il mondo dell'espressione, per mezzo dell'energia dell'acqua sprigionata dall'impatto contro la roccia. Ciò da cui sorge il mondo dell'espressione è appunto Dioniso, nella filosofia colliana eretto a simbolo dell'immediatezza extra-rappresentativa.

In maniera più diretta che nelle opere precedenti ne *La sapienza greca* Dioniso è connesso alla sapienza in quanto sua cifra archetipica¹¹. Il dionisiaco-orgiastico è valutato, in accordo con il giovane Nietzsche, come un istinto estetico e conoscitivo, volto al raggiungimento di uno stato contemplativo caratterizzato come estasi.

⁹ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 16.

¹⁰ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 57.

¹¹ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 18.

Lo stato allucinatorio a cui giungono le baccanti è considerato come “follia conoscitiva” – un diverso stato di coscienza, anziché una soporosa perdita di coscienza – che porta alla visione dell’oggetto bramato pur in sua assenza. «Si dice nelle *Baccanti* di Euripide: [...] “prendendo il tirso, una baccante percuote una roccia, onde sgorga una rugiadosa fonte di acqua; un’altra batte la terra con la ferula, e per lei il dio manda fuori una sorgente di vino; quelle poi còlte dal desiderio della bianca bevanda con la punta delle dita sfioravano il terreno e avevano ruscelli di latte”»¹². Esse raggiungono dunque uno stato molto simile a quello dell’iniziato ai misteri di Eleusi coinvolto nell’esperienza epoptica, in cui si confondono i confini tra il soggettivo e l’oggettivo, e il semplice desiderio di un oggetto è sufficiente alla possibilità della sua comparsa. Da ciò deriva la constatazione del rilievo teoretico, conoscitivo, del fenomeno bacchico.

Tale rilievo è documentato, secondo Colli, anche da una delle più evidenti e sconcertanti contraddizioni proprie del dio, quella riguardante la sfera della sessualità.

Il fallo, com’è noto, risulta uno dei simboli preminenti di Dioniso, e la sua raffigurazione compare sempre nelle processioni dionisiache. È dunque evidente che Dioniso fosse considerato anche come il dio del desiderio, della tensione sessuale. Ma è pure vero che Dioniso stesso non è mai rappresentato itifallicamente: il fallo si accompagna a Dioniso, ma Dioniso ne è tenuto separato. [...] Rovesciamo ora la questione, considerando non il dio, ma il rituale. Nelle danze sacre per Artemide, in quanto dea della fecondità, ci si riferiva apertamente ad atti sessuali: per contro nel culto orgiastico di Dioniso manca qualsiasi documentazione analoga. Le baccanti rifiutano pervicacemente ogni rapporto sessuale, e risultano invincibili di fronte agli attacchi violenti di satiri e uomini: tale è l’indicazione costante delle testimonianze dell’arte figurativa, e in particolare delle pitture vascolari. Quindi non solo Dioniso non può considerarsi un dio della

¹² Ivi, pp. 19-20. I versi euripidei sono 704-711 delle *Baccanti*.

fecondità, contrariamente a quanto pensava Nietzsche, ma addirittura il dio non vuole che il desiderio dei suoi invasati giunga a compimento.

Di fronte a questi dati, attribuire la castità delle baccanti alla sacralità dei rituali e dei misteri non è sufficiente. Del resto il quadro che del culto di Dioniso ci dà Euripide nelle *Baccanti* è la più limpida indicazione – talmente ribadita da non lasciare adito a dubbi interpretativi – che qui appunto si apre una frattura radicale alludente alla natura contraddittoria di Dioniso. Ciò che Dioniso ha diviso, Penteo vuole confonderlo: lui accusa le baccanti di libidine sfrenata, e la collera del dio lo annienta, punisce la sua menzogna empia. Le calunnie di Penteo sono una prova della sua irreligiosità: per gli spettatori della tragedia ciò doveva risultare evidente, poiché essi sentivano la natura di Dioniso¹³.

Colli ci consegna dunque un ritratto del tutto peculiare dei riti dionisiaci, che interpreta non come pratiche legate a una mera sfrenatezza sessuale, ma come culti culminanti in una vitale conquista conoscitiva. Secondo Colli è infatti lo stesso Dioniso a non volere il compimento dell'atto sessuale da parte delle sue seguaci, che devono necessariamente restare caste. Ciò è provato dalle calunnie di Penteo. Su di lui il giudizio di Euripide è inequivocabile: si tratta di un uomo empio, irreligioso, che per le sue tracotanti accuse nei confronti del dio viene punito. Nelle sue oltraggiose parole è riscontrabile per il filosofo italiano la distinzione tra il culto consacrato ad Afrodite e quello bacchico: «si appiattano una per una nei luoghi / solitari e assecondano le voglie dei maschi, / con il pretesto che si tratta di menadi sacrificanti, / mentre esse antepongono Afrodite a Bacco»¹⁴. La distinzione tra i culti dei due dèi che è riportata nelle parole di Penteo avvalorava l'interpretazione di Colli. Malgrado l'eccitazione sessuale debba ritenersi inclusa all'interno dell'ebbrezza dionisiaca, l'ipotesi del torinese è che «l'eccitazione ossessiva,

¹³ Ivi, pp. 20-21.

¹⁴ EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 222-225.

suscitata dalla musica e potenziata dallo scatenamento motorio, si scarichi poi artisticamente e soprattutto conoscitivamente»¹⁵.

Quando le baccanti nella loro folle danza notturna corrono il rischio di divenir preda sessuale degli uomini, il loro ruolo si tramuta inevitabilmente in quello di tremende cacciatrici che uccidono. «Gli sbranamenti di uomini per opera delle baccanti, ripetutamente testimoniati nei miti dionisiaci, sono la reazione della preda che azzanna il cacciatore, esprimono l'odio per il maschio cui non si può soggiacere senza offendere il dio, senza rompere la sua esaltazione»¹⁶. È quest'ultima, e non la congiunzione sessuale, a costituire il fulcro del rito bacchico. Divenendo, mediante le melodie suscitatrici di follia, l'ossesso del dio – da non tradire concedendosi agli uomini – la menade esce da sé giungendo a un superiore stato di coscienza. Secondo il filosofo è questo uno dei supremi fenomeni nei quali si potrebbe individuare la scaturigine della sapienza greca. Carlo Sini scrive che l'ultimo Colli supera Nietzsche nel cogliere come elemento fondamentale del dionisismo il suo tramutarsi in conoscenza, per cui la radice della sapienza dionisiaca è da intendersi come una «trasfigurazione di *eros* in conoscenza»¹⁷.

Nota Valerio Meattini:

nell'interpretazione matura del fenomeno dionisiaco, Colli recupera senz'altro quella componente orgiastica – che nelle pagine giovanili ne caratterizzava una manifestazione inferiore – a quelle finalità conoscitive già allora bene abbozzate. Infatti, è proprio il parossismo dell'ebbrezza e le invenzioni capricciose della danza, della levità creativa dei movimenti, secondanti una musica struggente o esaltante,

¹⁵ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 375.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ C. SINI, *La sapienza dionisiaca*, in ID., *Metodo e filosofia*, Unicopoli, Milano 1986, p. 61.

che provoca la lacerazione della trama di cui è tessuta la vita ordinaria, e il balenare di una visione che è la conoscenza suprema: la vita, il mondo, la corposa realtà che ci circonda non hanno autonomia, sono l'espressione di qualcos'altro¹⁸.

Colli prosegue la sua analisi riflettendo sul fatto che fonti antiche attribuiscono a Dioniso la potenza mantica. La sua divinazione sorge proprio dallo stato orgiastico.

Verseggia Euripide: «ma questo dio è un divinatore: difatti ciò che è frenetico, / che appare delirante, è molto capace di divinare. / Quando il dio entra possente nel corpo, / fa dire il futuro a coloro che infuriano»¹⁹. E aggiunge, manifestando la correlazione essenziale tra Dioniso e il Licio: «ancora lo vedrai sulle rocce di Delfi / balzare con torce di pino sul pianoro tra i due picchi, / brandire e scuotere il ramo bacchico, / lui grande attraverso tutta l'Ellade»²⁰.

Altre informazioni simili provengono da Erodoto: «[...] sono costoro che tengono l'oracolo di Dioniso, e questo oracolo sta sulle più alte montagne. Tra i Satrei poi i Bessi sono i profeti del santuario, mentre la divinatrice dà un responso proprio come a Delfi, per nulla più intricato di quello»²¹. E da Pausania: «in onore di Dioniso poi celebrano riti orgiastici assai degni di esser visti... questo dio è diventato per loro un divinatore e uno che soccorre nelle malattie... Divinatore è il sacerdote, e costui dà il responso quando è posseduto dal dio»²². Dunque non solo fonti attendibili attribuiscono agli invasati deliranti la potenza divi-

¹⁸ V. MEATTINI, *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, in Università degli Studi di Bari, *Studi e Ricerche*, Cacucci, Bari 2010, p. 359.

¹⁹ EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 297-301.

²⁰ Ivi, vv. 306-309.

²¹ ERODOTO, 7, III.

²² PAUSANIA, 10, 33, II.

natoria, ma addirittura collegano il Lioo alla città di Delfi, tracciando un sentiero che dalla sapienza “apollineamente” intesa risale fino a Dioniso.

Tali osservazioni collinane sulla stretta correlazione tra Dioniso e Apollo sono supportate dalla teoria secondo la quale Dioniso non è un dio giunto in Grecia relativamente tardi, dopo un primitivo imporsi del culto apollineo – come vorrebbero le interpretazioni che relazionano i due dèi prevalentemente ricorrendo a una netta antitesi –, ma piuttosto un dio antico. L’ipotesi dell’esclusiva opposizione cade non appena si consideri Dioniso come un dio antichissimo anziché tardo, un dio che originariamente presentava già in sé caratteri che poi sarebbero stati attribuiti ad Apollo²³. «Piuttosto che a uno sconvolgimento dionisiaco intorno al VII secolo a. C., è ora naturale pensare, nel culto di Dioniso, a un lentissimo attenuarsi della sua crudezza originaria, che dieci secoli dopo l’indicazione indistinta dell’aspro mito cretese conserva ancora la violenza squassante delle *Baccanti* di Euripide»²⁴. Sostenendo ciò, Colli in quest’ultima opera si allontana dalla propria visione giovanile sull’argomento. Si ricorderà che nei testi degli anni Trenta il filosofo affermava innanzitutto l’esistenza di una “apollinea” epoca omerica, alla quale avrebbe fatto seguito una fase dionisiaca dovuta all’irruzione del dio nel VII secolo a. C.²⁵ Piuttosto, all’altezza storica della seconda metà degli anni Settanta, Colli

²³ «Sulla matrice sapienziale di Dioniso, Colli poteva trovare conferme anche in alcuni studi sull’origine di quella divinità, comparsi negli anni Settanta. Tali studi – ponendosi in contrasto con le interpretazioni classiche che consideravano Dioniso un dio recente entrato in Grecia dall’esterno – avanzavano la tesi che la sua origine più remota sia da riportare a Creta». (F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., pp. 74-75).

²⁴ G. COLLI, *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, cit., p. 25.

²⁵ Si confronti *supra*, I, pp. 36-40.

sostiene la primitiva presenza di Dioniso a Creta, in epoca antichissima, come esposto estesamente ne *La nascita della filosofia*²⁶.

In un frammento eschileo i due dèi vengono persino identificati in maniera perfetta, tramite lo scambio di nomi e di attributi: «Apollo l'incoronato d'edera, il Bacco, il divinatore»²⁷. E ancora in Euripide: «o Bacco dominatore, amico dell'alloro, o Peana Apollo, esperto nella lira»²⁸. In questi versi alloro e lira, attributi apollinei, sono associati a Dioniso, mentre Apollo è chiamato "il Bacco" e gli viene attribuita l'edera, pianta sacra a Dioniso. In una testimonianza di Pausania addirittura le Tiadi sono dette possedute indistintamente da Dioniso e Apollo²⁹.

Il riconoscimento della sostanziale indistinzione di Apollo e Dioniso conferma la priorità di Dioniso, e sancisce il suo trionfo: «Dioniso, che raccoglie in sé tutte le contraddizioni, è una cosa sola con Apollo, che è la sua contraddizione»³⁰.

La similitudine strutturale di Apollo e Dioniso viene dimostrata inoltre da Colli mediante lo studio delle testimonianze che associano il Licio agli Iperborei, "coloro che vivono al di là del vento del nord", popolo mitico di sciamani e guaritori dedito a danze e rituali entusiastici. La testimonianza di Alceo è la più antica al riguardo, ma anche Pindaro scrive che Apollo si rallegra della venerazione da parte di questo popolo. Il riferimento agli Iperborei è secondo Colli l'indicazione più convincente del primitivo carattere entusiastico, estatico e invasato della mantica apollinea, inizialmente molto vicina al culto dionisiaco.

²⁶ Si confronti *supra*, III, pp. 213-215.

²⁷ ESCHILO, fr. 86.

²⁸ EURIPIDE, fr. 477.

²⁹ PAUSANIA, 10, 32, 7, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 89.

³⁰ G. COLLI, *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, cit., p. 25.

Per sviluppare questa linea interpretativa, Colli, seguendo Platone, fa derivare il termine “mantica” da *manía*, connotando dunque come “folle” anche la mantica apollinea.

Ecco davvero quanto è degno di essere addotto a testimonianza, che cioè tra gli antichi la *mania* non fu ritenuta così vergognosa né oggetto di biasimo neppure da coloro che stabilivano i nomi: altrimenti infatti non avrebbero connesso questo stesso nome alla più bella delle arti, con cui si discerne il futuro, e non l'avrebbero chiamata *maniké* [arte folle]. Ma poiché ritenevano che la follia sia una cosa bella, quando nasce per una sorte divina, stabilirono questo nome. Gli uomini di oggi, invece, con ignoranza del bello, hanno inserito una *t* e l'hanno chiamata *mantiké* [arte divinatoria]³¹.

Può inoltre risultare interessante evidenziare, come una delle tante contraddizioni connesse a Dioniso, la considerazione – attestata dalle fonti – dell'infuriare delle Tiadi sulle montagne come una pratica “santa”, laddove la separazione dagli esseri umani mediante un recupero dell'animalità irrazionale – la cui manifestazione più diretta è l'omofagia – coincide con un avvicinamento al dio. «Beato colui che ha un buon demone e conoscendo le iniziazioni degli dèi / vive santamente e / introduce la sua anima nella schiera dionisiaca, / infuriando sulle montagne / con sante purificazioni / [...] e incoronato d'edera / onora Dioniso»³².

³¹ PLATONE, *Fedro* 244 b-c.

³² EURIPIDE, *Baccanti*, vv. 72-77, 81-82.

2. La visione eleusina come sorgente della sapienza

Che l'evento misterico di Eleusi, celebrato annualmente alla fine dell'estate, fosse una festa della conoscenza – scrive Colli –, risulta chiaro dalle fonti antiche, tuttavia i moderni non vogliono ammetterlo. La ragione è la solita: se di conoscenza si trattasse, sarebbe una conoscenza mistica, «ma la conoscenza mistica non esiste, e se anche esistesse, sarebbe qualcosa di torbido, in ogni caso incompatibile con la chiarezza e la misura greca»³³.

Un verso del VII secolo a. C., tratto dall'omerico *Inno a Demetra*, il testo letterario più antico sui misteri eleusini, recita enigmaticamente: «felice colui [...] che ha visto *queste cose*»³⁴. La maggior parte degli interpreti, scettici nei confronti del misticismo, convinti che si possa vedere soltanto quello che tutti possono vedere, sostengono che con tale espressione ci si riferisse agli oggetti sacri, alle rappresentazioni degli dèi, ai vari simboli usati nel rituale eleusino. Meno agevole risulta però sostenere tale interpretazione razionalistica al cospetto della precisazione di Pindaro: «Felice chi entra sotto la terra dopo aver visto *quelle cose*: conosce la fine della vita, conosce anche il principio dato da Zeus»³⁵. Sembra difficile immaginare – argomenta Colli – che la semplice e più o meno ordinaria contemplazione dell'effigie di una dea giunga a far conoscere a degli esseri umani il principio e la fine della vita.

Per comprendere realmente cosa significhi Eleusi per la grecità – tenendo a mente che presso i Greci i misteri eleusini sono tanto superiori a tutti gli altri atti religiosi quanto gli dèi sono

³³ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 28.

³⁴ OMERO, *Inno a Demetra*, v. 480, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 93.

³⁵ PINDARO, fr. 137, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 93.

superiori agli eroi³⁶ – occorre dunque studiare a che cosa si riferisca esattamente l'espressione “queste/quelle cose”.

«Allargando un po' lo sguardo, non dovrebbe sfuggire che l'uso astratto del pronome dimostrativo, per indicare l'oggetto della conoscenza, è nello stile del grande misticismo speculativo – basta rivolgersi al linguaggio delle *Upanishad* – proprio perché la paradossalità grammaticale allude alla sconvolgente immediatezza di ciò che è lontanissimo dai sensi»³⁷. “Queste cose”, “quelle cose” quindi non possono che essere locuzioni che rimandano a un ambito al di là dell'essere e della ragione, alludendo a uno sfondo non percepibile mediante i sensi né strettamente comprensibile tramite l'intelletto.

Restando in ambito greco, nell'epoca dei sapienti, così come nella successiva epoca dei filosofi, si può notare che l'atto della conoscenza suprema viene spesso indicato come un “vedere”. E questo per Colli attesta specificamente il lascito mistico-eleusino all'interno della sfera della ragione. Anche quando i filosofi greci sembrano far uso di concetti astratti, apparentemente limpidi e autofondati, totalmente comprensibili mediante il ricorso alla ragione, in realtà manifestano la loro indiscutibile provenienza da un sostrato mistico. Per esempio, la platonica teoria delle idee si può interpretare come un tentativo di divulgazione letteraria dei misteri eleusini. Persino Aristotele – pensatore poco mistico e spiccatamente prosaico – in un frammento connette la conoscenza noetica alla visione eleusina. La successiva filosofia plotiniana è dichiaratamente e orgogliosamente mistica. Pertanto il filosofo torinese può affermare che la suprema esperienza conoscitiva, in un arco di tempo che si estende dal VII secolo a. C. al III d. C., «rimase in Grecia qualcosa di immutabile nella sua natura»³⁸.

³⁶ PAUSANIA, 10, 31, 11, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 115.

³⁷ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 28.

³⁸ *Ivi*, p. 29.

Scopo della sua ricerca sarà pertanto dimostrare la vasta risonanza eleusina in tutta l'epoca della sapienza greca, la sua eco attenuata nella decadente filosofia, e al contempo svelare lo sfondo religioso che ha reso possibile il concretarsi storico del vertice contemplativo eleusino. Il dio che sta alle spalle di Eleusi, e quindi, tramite Eleusi, è alle spalle della sapienza e della filosofia, è decisamente ancora una volta Dioniso.

La tesi di Colli è che in ambito eleusino, mentre Demetra presiede alla fase precedente la visione mistica finale, Dioniso presieda invece all'*epoptéia*. La segretezza, l'ineffabilità di tale esperienza suprema giustificherebbe la scarsa presenza del nome di Dioniso all'interno della documentazione del culto eleusino.

È Platone stesso a rivelarsi come una fonte autorevole riguardo alla connessione tra Dioniso ed Eleusi. La presenza decisiva di Dioniso a Eleusi sarebbe testimoniata dalla caratterizzazione della seconda *manía* del *Fedro*, la "misterica". Se le manie profetica e poetica sono attribuite ad Apollo, ambito di influenza di Dioniso sono dette essere le manie misterica ed erotica³⁹. I misteri ai quali si riferisce il Platone di questo passo sono indubbiamente quelli eleusini.

Inoltre, secondo Colli, nel *Simposio* l'ateniese assimila esplicitamente la conoscenza dell'idea del bello, e il cammino necessario per giungervi, all'evento eleusino e al percorso che lo rende possibile, quando scrive:

costui ormai, giunto alla fine della disciplina amorosa, scorgerà – in un istante – un qualcosa di bello, ammirabile nella sua natura, proprio quello, o Socrate, in vista del quale, inoltre, tutte le sofferenze di prima erano appunto esistite [...]. E il bello neppure si renderà visi-

³⁹ PLATONE, *Fedro* 265 b.

bile a lui come un volto [...], né apparirà come un discorso o una conoscenza [...], si manifesterà – piuttosto – esso stesso, per se stesso, con se stesso, semplice, eterno⁴⁰.

A rafforzare la tesi colliana, numerose le convergenze tra il lessico eleusino e quello platonico, innanzitutto la dimensione istantanea del tipo di conoscenza descritta – situata in entrambi i casi nell'*exáiphnes* –, inoltre il riferimento alle sofferenze che necessariamente la precedono e che anzi preparano a essa – le fonti relative ai misteri eleusini nominano alcune condizioni che dovevano venir soddisfatte dagli iniziati prima di giungere all'*epoptéia*, come l'astensione da certi cibi o il digiuno assoluto, le purificazioni rituali. Si riesce quindi a comprovare la dipendenza della platonica teoria del bello dall'esperienza dell'*epoptéia* e dalla letteratura al riguardo.

Un altro passo platonico evidentemente connesso alla mistica eleusina è contenuto nella *Settima lettera*:

in ogni caso, intorno a *queste cose* non esiste certo un mio scritto, né mai esisterà. Tale conoscenza difatti non è per nulla comunicabile in parole, come lo sono le altre, ma dopo una lunga convivenza indirizzata appunto all'oggetto e dopo che si è vissuti assieme, istantaneamente – come luce che scaturisca da una fiamma palpitante – una volta sorta nell'anima, ormai è lei stessa a nutrire se stessa⁴¹.

Di nuovo segnatamente mistica appare la locuzione “queste cose”, sulla quale si è riflettuto in precedenza. Torna il riferimento all'istante, dimensione in cui si situa l'*epoptéia*. È tematizzata inoltre una conoscenza non comunicabile a parole e che non riceve alcun fondamento o giustificazione da altro, ma è assolutamente nutrita da sé, giustificata dalla sua stessa folgo-

⁴⁰ PLATONE, *Simposio* 210 e – 211 b.

⁴¹ PLATONE, *Settima lettera* 341 c-d.

rante evidenza. Questi passi dimostrano dunque quanto sia vitale il ruolo dell'esperienza misterica all'interno della filosofia platonica.

L'esistenza di comunità religiose specificamente orfiche sembra poter venir esclusa almeno sino a tutto il V secolo a. C. Tuttavia già in Erodoto compare un riferimento ai cosiddetti "riti orfici". Colli intende sciogliere tale contraddizione tramite la teoria di una confluenza orfico-eleusina. «Sin da epoca antica la poesia orfica era accolta nei misteri di Eleusi – evidentemente nel rituale preparatorio della visione suprema – e vi compariva come uno degli elementi essenziali di quei drammi mistici, in cui venivano rappresentati i miti di Dioniso, di Demetra e di Core. Quando le fonti parlano di riti orfici, intendono riferirsi alle parti dei rituali misterici in cui si presentava la poesia orfica»⁴².

Dunque, quando le fonti antiche nominano l'orfismo, si intende il riferimento a una poesia orfica come elemento interno al rituale misterico eleusino. Tale ipotesi giustificherebbe anche il fatto che le fonti antiche in realtà non citano mai esplicitamente brani di tale "poesia orfica": si tratterebbe infatti di una poesia esoterica e segreta, non divulgabile, data la sua connessione essenziale con la sfera misterica.

L'epoca di formazione delle vere e proprie sette orfiche, la seconda metà del V secolo a. C., è interpretata da Colli come un periodo di involuzione della dottrina. L'orfismo primitivo, connesso a Eleusi, conosce una fase di decadenza. In fonti risalenti al V-IV secolo si fa cenno all'orfismo come a una visione della vita decisamente pessimistica, basata su una condotta ascetica e un'alimentazione vegetariana, che inoltre sostiene la possibilità di punizioni ultraterrene per gli impuri. Si specifica inoltre

⁴² G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 36.

sprezzantemente che si tratta di una cultura libresca, la cui ampia letteratura è indubbiamente un sintomo di decadenza.

Alla luce della postulata connessione tra primo orfismo e misteri eleusini, per Colli Dioniso ed Eleusi risultano i presupposti di Orfeo. La poesia orfica, che canta delle vicende di Dioniso, di Demetra e di Core, viene inserita all'interno del cammino di preparazione all'*epoptéia*, avviando l'iniziato alla conoscenza suprema. Ma Orfeo suona la lira, canta, si esprime mediante parole, quindi in lui è propriamente Apollo che si mostra⁴³, nella figura benigna di colui «che concede Dioniso»⁴⁴. Nel celebre cantore riviverebbe l'Apollo Dionisodòte, colui che fa giungere all'*epoptéia*.

Orfeo, in altre parole, con i suoi canti e le sue narrazioni prepara l'iniziato alla visione suprema, che però è sottratta a ogni tipo di comunicazione rappresentativa, non può venir espressa mediante parole. I versi orfici possono al massimo prepararla, alludervi, suscitarla, ma non dirla. La poesia orfica appare in questo senso come l'ennesima dimostrazione dell'esistenza di una forte e radicale congiunzione tra apollineo e dionisiaco: mediante una forma apollinea essa conduce l'iniziato a una conquista conoscitiva dionisiaca ineffabile. Orfeo è «la figura mitica inventata dai Greci per dare un volto alla grande contraddizione, al paradosso della polarità e dell'unità tra i due dèi»⁴⁵.

Se da una parte il cantore è ritratto come personaggio apollineo o addirittura come un figlio di Apollo, dall'altra il mito lo lega a Dioniso per un destino per certi versi comune. Si narra infatti che, come Orfeo discese nell'Ade, e gli fu concesso di riportare su dall'Oltretomba la sua amata Euridice – che però

⁴³ In alcune fonti Orfeo è detto esplicitamente figlio di Apollo.

⁴⁴ OLIMPIODORO, *Commento al Fedone di Platone* 67 c, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 251.

⁴⁵ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 38.

successivamente perse a causa del desiderio di guardarla –, similmente Dioniso ricondusse la madre Semele su dall'Ade, e, dopo averla resa immortale, cambiò il suo nome in Tione.

Un altro racconto mitico – già citato nel capitolo precedente – lo vede tradire il Lio dopo aver perso la sua Euridice, per volgersi al culto di Apollo, e poi venir sbranato dalle Menadi per volere di Dioniso. Dunque, benché i suoi tratti siano apollinei, varie sono anche le narrazioni che lo associano a Dioniso.

La divinizzazione della memoria – Mnemosine come dea orfica – significa la centralità della connessione dell'ordinaria esperienza temporale alla dimensione istantanea dell'*epoptéia*. È l'istante epoptico a fondare il tempo, e la Memoria a rendere possibile tale fondazione.

L'istante mistico, riflette Colli, può venir recuperato durante la nostra vita, se riusciamo a spezzare l'individuazione, ed è Mnemosine che ci rende capaci di tanto. L'insegnamento di questa dea è che occorre recuperare l'origine di tutti i possibili ricordi, tornando nel luogo dove esiste solo l'istante, e il tempo non è ancora cominciato.

Tale insegnamento misterico ha per Colli uno straordinario valore filosofico, in quanto mostra che «tutto il tempo che bisogna attraversare all'indietro per raggiungere il senza tempo, tutte le generazioni di dèi e di uomini, tutti i miti narrati da Orfeo, non sono altro se non giuochi di apparenze»⁴⁶. Il nucleo di questa riflessione è il cardine dell'intera parabola filosofica colliana: la Memoria ci riporta in direzione del dionisiaco, nell'attimo di indistinzione mistica che fonda il tempo e l'individuo, entrambi assenti nella pienezza dell'immediato, dove sono confusi ciascuno con il proprio opposto. Rivolgersi di nuovo a quel misterioso luogo significa per Colli destituire la nostra ragione,

⁴⁶ Ivi, p. 41.

il tempo omogeneamente inteso e la nostra apparente individualità di quella assolutezza che è stata loro attribuita dalla filosofia moderna.

Straordinaria attenzione è riservata, all'interno de *La sapienza greca*, ai documenti orfici diretti, fra cui spiccano le celebri iscrizioni funerarie riportate sulle laminette d'oro ritrovate in prossimità delle sepolture dei seguaci di Orfeo, risalenti ai secoli V-III a. C. Una di queste ha come tema proprio la memoria e la sua azione vivificatrice:

Di Mnemosine è questo sepolcro. Quando ti toccherà di morire
Andrai alle case ben costrutte di Ade: c'è alla destra una fonte,
e accanto a essa un bianco cipresso diritto;
là scendendo si raffreddano le anime dei morti.
A questa fonte non andare neppure troppo vicino;
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
dalla palude di Mnemosine, e sopra stanno i custodi,
che ti chiederanno nel loro denso cuore
cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso.
Di' loro: Sono figlio della Greve e di Cielo stellante,
sono riarso di sete e muoio; ma date, subito,
fredda acqua che scorre dalla palude di Mnemosine.
E davvero ti mostreranno benevolenza per volere del re di sotto terra;
e davvero ti lasceranno bere dalla palude di Mnemosine;
e infine farai molta strada, per la sacra via che percorrono
gloriosi anche gli altri iniziati e posseduti da Dioniso⁴⁷.

Nello specifico, nella dottrina orfica la memoria della propria esperienza mistica conferisce all'iniziato la possibilità di sottrarsi al ciclo delle rinascite, all'angoscioso destino che lo accomuna agli altri mortali. Ma, come si accennava, vi è un significato più ampio secondo Colli in questa divinizzazione della memoria. «La purificazione nei misteri non stacca dalla vita in

⁴⁷ Dalla laminetta orfica trovata a Ipponio, la cui datazione, secondo Colli, può risalire al V secolo a. C., in G. COLLI, *La sapienza greca I*, pp. 173-175.

generale, ma solo dall'esistenza meschina dell'individuo»⁴⁸. Quello che Mnemosine vuole simboleggiare è precisamente l'intuizione arcaica che sta alle origini dell'intero pensiero presocratico. «Il riconoscimento pessimistico dell'illusorietà del mondo che ci circonda trova un compenso teoretico nella sua interpretazione come traccia, riflesso, espressione, ricordo di un'antecedente vita divina, immutabile, sottratta al tempo, che Mnemosine ci fa recuperare»⁴⁹.

Colli non possiede i mezzi per affermare con certezza che le laminette contengano esattamente la dottrina dell'orfismo primitivo, essendo databili non prima del V secolo. Tuttavia, il riferimento a Dioniso – *bákchoi*, “uomini identificati con Dioniso”, “posseduti da Dioniso” – che compare in questa laminetta, conduce sulle tracce dell'originaria commistione del primo orfismo con i misteri eleusini, in base alla fondamentale teoria eleusina dell'identificazione dell'iniziato con Dioniso.

L'autentico insegnamento orfico-eleusino è allora identico all'esito teoretico della filosofia dell'espressione colliana. Ciò che l'iniziato ha dimenticato e che deve recuperare bevendo la fredda acqua ristoratrice che sgorga dalla fonte di Mnemosine è la sua provenienza dal dio, il suo essere un'allucinazione di Dioniso, allo stesso modo in cui ciascun individuo, tramite il movimento retrocedente della memoria, può avvertire la propria vita e la propria ragione come un mero riflesso del fondo dionisiaco, l'isolamento di una singola manifestazione determinata dal magma indeterminato, oscuro e contraddittorio. Riconquistare mediante la visione l'identità dionisiaca perduta coincide quindi – estendendo il discorso religioso all'orizzonte teoretico-filosofico – con l'esplicitare il riferimento al fonda-

⁴⁸ G. COLLI, *Introduzione a ORFICI, Frammenti*, 1959, in ID., *Per un'enciclopedia di autori classici*, cit., p. 15.

⁴⁹ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 400.

mento mistico che rende possibile ogni grande esperienza conoscitiva greca. Il *logos* allusivo ed espressivo è quello che dipende dall'*epoptéia* ed è mosso da Mnemosine nella sua direzione, al recupero dell'istante epoptico, che riconosce come fondante la sua stessa possibilità di esistenza.

Così sempre Dioniso si rivela essere il presupposto ultimo dell'antica esperienza orfica.

Dopo aver messo in luce la correlazione essenziale tra primo orfismo e misteri eleusini, Colli si sofferma su un particolare e imprescindibile simbolo che compare nel mondo orfico-eleusino. Nel rituale misterico, a Dioniso è attribuito il simbolo dello specchio, sul quale il filosofo ha già avuto modo di riflettere all'interno di *Filosofia dell'espressione*⁵⁰. «Lo specchio è simbolo dell'illusione, poiché quello che vediamo nello specchio non esiste nella realtà, è soltanto un riflesso. Ma lo specchio è anche il simbolo della conoscenza, perché guardandomi nello specchio io mi conosco»⁵¹. Il tema dell'inganno e quello della conoscenza sono così intimamente congiunti nella dimensione orfico-eleusina. «Nel mostrare l'intreccio inestricabile di conoscenza e illusione, il mito allude non a un'immaturità del *logos*, ma a una dimensione che precede ogni antitesi e ogni dualismo»⁵².

Lo specchio veicola la visione, che fuoriesce dall'apollineo mondo dei segni, precedendolo. Ancor prima del segno, appare l'immagine, che mostra l'identità Dioniso-mondo in modo non rappresentativo, ma immediato. Lo specchio cioè appare come il limite del mondo dei segni, e indica una verità altra da quella che appare nel mondo dei segni: il dio identico al mondo⁵³.

⁵⁰ Si confronti *supra*, III, pp. 151-153.

⁵¹ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 42.

⁵² F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, cit., p. 41.

⁵³ A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, cit., p. 25.

Ma al di là dell'unità espressa nel simbolo, Dioniso presso i Greci rappresenta propriamente l'alterità. L'identità di dio e mondo allude a un ambito che non è quello ordinario e "apparente". Il processo di avvicinamento a Dioniso mantiene i tratti di un'uscita da sé e dalle condizioni della rappresentazione, per tornare in prossimità dell'immediatezza, intesa come altra natura, altra forma. Espressione e contatto hanno comunque una natura eterogenea. In questo senso Dioniso è propriamente l'Altro. Si caratterizza come un dio la cui epifania «non è vincolata alla ricorrenza di un ciclo, alle scadenze di un calendario, ma è l'irruzione improvvisa dell'incomparabilmente Altro, di un volto riconosciuto come straniero»⁵⁴.

L'alterità presso i Greci è simboleggiata dalle figure di Artemide, di Dioniso e di Medusa⁵⁵. La prima è la dea che sorveglia i confini dell'insieme sociale e tutela l'ospitalità. Per meglio intendere in che senso Dioniso fosse concepito dai Greci come figura dell'Altro è interessante riflettere ponendolo in relazione soprattutto alla figura di Medusa.

Medusa rappresenta il buio della morte, l'assoluta alterità annientante lo Stesso. Perseo per ucciderla deve evitare il suo sguardo terrificante e avvalersi dello scudo. Quest'oggetto consente all'eroe di visualizzare il riflesso della Gorgone in modo da dirigere contro di lei il colpo mortale. La decapitazione di Medusa può avvenire soltanto grazie alla deviazione dello sguardo pietrificante concessa dalla specularità dello scudo. Perseo riesce a uccidere Medusa grazie al suo riflesso – torna il tema dell'immagine riflessa, che ricorda lo specchio di Dioniso. Tuttavia, nel caso di Medusa, è tematizzata un'alterità assoluta, da annientare per non venirne annientati. La sua immagine ri-

⁵⁴ Ivi, p. 30.

⁵⁵ J. P. VERNANT, *La morte negli occhi: figure dell'Altro nell'antica Grecia*, Il Mulino, Bologna 1987.

flessa resta la stessa, Perseo nello specchio vede proprio la Gorgone e non qualcos'altro, non il mondo per esempio, come accadeva a Dioniso.

Lo specchio di Dioniso al contrario rimanda indietro un'immagine diversa da quella di partenza, un'immagine altra da Dioniso. La frattura interna all'alterità significa un diverso tipo di *altro*, che non annienta lo Stesso, ma giunge a mediazione con questo. E tale figura "aperta" di altro, non escludente, è esattamente quella simboleggiata dall'espressione in senso colliano. Se cioè venisse concepita da Colli un'immediatezza nel senso dell'alterità di Medusa, nessuna espressione sarebbe possibile. Se – metaforicamente – Perseo la guardasse, egli verrebbe meno, o lui o il mostro, *aut aut*. Piuttosto Dioniso non annienta, ma fa uscire da sé: nell'estasi e nella follia l'uomo si aliena, partecipa a una modalità altra di conoscenza, senza venire meno, senza venir annientato dal tremendo sguardo pietrificante di Medusa.

Nel mito di Dioniso l'alterità si mantiene tale pur non restando isolata, ma giungendo a mediazione con il mondo. Mediazione significata dalla stessa *espressione*.

Da una parte Medusa è l'assoluta estraneità della morte, l'Altro non come esperienza possibile ma come limite della stessa esperienza, finitudine della parte, zona buia che assorbe lo sguardo nella notte pre-ontologica del nulla. Dall'altro Dioniso, lo "Strano Straniero", è l'Altro con cui si può entrare in relazione, è l'Altro-sociale, l'Altro che si scopre nel quotidiano, nella conformità dell'apparentemente identico, e tuttavia – senza che perciò la sua alterità sia meno radicale, meno sovversiva – come una maschera che non conosce somiglianze⁵⁶.

⁵⁶ A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, cit., p. 37.

Il pensiero di Dioniso in quanto Altro-sociale può dischiudere un inedito spazio di relazione interindividuale. Il dio rappresenta l'altro che, irrompendo all'improvviso, disorienta la nostra esistenza quotidiana e ci rende estranei a noi stessi. Si può postulare così una ricaduta etica del pensiero colliano, apparentemente individualista, ma in realtà aperto a una decostruzione dell'individuo e a una ridefinizione del rapporto con l'altro mediante l'uscita dai propri esclusivi interessi particolari.

Non si può concludere questa breve trattazione sul tema dello specchio, senza accennare alla funzione filosofica di un altro specchio deformante, ben noto a Colli. Nelle pagine dello *Zarathustra* compare un altro specchio straniante. Similmente a quello di Dioniso, esso non rimanda indietro l'immagine che ci si aspetterebbe di vedere.

Non mi si è forse avvicinato un fanciullo che portava uno specchio? “Oh, Zarathustra – mi ha detto un fanciullo – guardati nello specchio!”. Ma, avevo appena guardato nello specchio, che dovetti gridare, e il mio cuore era sconvolto: giacché in esso non vidi me stesso, bensì il ghigno deforme di un demonio⁵⁷.

È lo specchio che riflette, anziché l'immagine di Zarathustra, quella di un demonio, svelando una frattura tutta interna al soggetto. «Quella frattura che infrange definitivamente lo specchio socratico del “conosci te stesso”, nel quale si riflette soltanto l'identico, ovvero il soggetto nell'identità dell'autocoscienza»⁵⁸. Zarathustra vede nello specchio l'altro che egli stesso è, torna così il riferimento all'alterità proprio della superficie riflettente. Tale concezione della soggettività, scissa in se

⁵⁷ F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 97.

⁵⁸ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, cit., p. 44.

stessa, rapisce l'interesse di Colli sin da *Lo sviluppo del pensiero politico di Platone* (composto nel 1937), testo in cui il filosofo valuta positivamente l'allontanamento di Platone dall'intellettualismo socratico dell'uomo unitario, a favore della teoria pitagorica del dualismo proprio del cosmo e dell'essere umano. Per il giovane Colli lettore di Platone, a differenza di quanto credeva Socrate, la volontà e l'attività conoscitiva nell'uomo non hanno carattere armonico e unitario, ma spesso si trovano in conflitto⁵⁹.

Tornando allo specchio di Dioniso, è evidente, come già espresso, lo straordinario influsso che la dottrina orfico-misterica ha avuto sul maturo pensiero colliano. Non esiste un mondo di per sé sussistente nella sua corposità o autonomia sostanziale – come Colli ha sostenuto in *Filosofia dell'espressione* –, piuttosto il mito mostra che il mondo in cui viviamo non è che il riflesso del dio e si può totalmente risolvere in conoscenza – in un insieme di nessi rappresentativi –: «è il conoscersi di Dioniso, non ha altra realtà se non quella di Dioniso»⁶⁰. La visione eleusina illumina quello che il pensiero raziocinante intorbida: l'antitesi tra apparenza e divinità, necessità e giuoco, conoscenza e illusione, viene risolta in un'unica immagine. «La nostra corposità, il pulsare del nostro sangue, ecco, è questo il riflesso del dio. [...] Solo Dioniso esiste: noi e il nostro mondo siamo la sua parvenza mendace»⁶¹.

Colli si interroga inoltre sulla datazione del mito dello specchio di Dioniso. Scrive Pausania: «E Onomacrito, avendo ricevuto da Omero il nome dei Titani, fondò i riti segreti per Dioniso e nella sua poesia rappresentò i Titani come autori delle

⁵⁹ Si confronti *supra*, I, pp. 23-24.

⁶⁰ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 43.

⁶¹ *Ibidem*.

sofferenze di Dioniso»⁶². Onomacrito fu un letterato vissuto all'epoca dei Pisistratidi, primo canonizzatore della poesia orfica. In base a questa notizia si può datare il mito dello sbrana-mento di Dioniso per opera dei Titani almeno alla seconda metà del VI secolo a. C. Ciò attesta di nuovo l'antico collega-mento tra riti dionisiaci e orfismo.

Inoltre una versione del mito dello sbrana-mento di Dioniso presenta una conclusione sulla quale vale probabilmente la pena di riflettere. Clemente Alessandrino nel suo *Protrettico* narra che, dopo lo sbrana-mento, Zeus affida al figlio Apollo le lacerate membra di Dioniso affinché dia loro degna sepoltura. E il Licio non disubbidisce al padre e seppellisce il cadavere smembrato sul Parnaso⁶³ – altre fonti riportano che ricostituisca il corpo e lo restituisca a Zeus. L'atteggiamento di Apollo verso Dioniso è in ogni caso di pia protezione, e si potrebbe nuovamente individuare nel mito una metafora del legame ar- monico tra ragione espressiva e fondo vitale immediato. Olimpiodoro definisce Apollo il salvatore di Dioniso e colui che “lo concede” ai mortali, *dionysodótes*⁶⁴. Probabilmente questa concessione di Dioniso da parte di Apollo è interpretabile me- diante il ricorso alla poesia orfica.

Gli esseri umani, secondo alcune versioni del mito, sarebbero nati dai frammenti del corpo di Dioniso sbrana- to dai Titani – a simboleggiare la continuità tra Dioniso e gli uomini, ancora una volta caratterizzati come una sua parte, una sua frazione.

Un altro nome leggendario che nelle fonti si accompagna a quello di Orfeo è Museo, personaggio collegato principalmente

⁶² PAUSANIA, 8, 37, 5, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 199.

⁶³ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico* 2, 18 in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 247.

⁶⁴ OLIMPIODORO, *Commento al Fedone di Platone* 67 c, in G. COLLI, *La sa- pienza greca I*, cit., p. 251.

alla sfera apollinea per mezzo della sua celebre capacità di divinazione. Risulta d'altra parte connesso anche alla sfera dionisiaca, dal momento che è posto in stretta relazione con i misteri – il figlio Eumolpo è detto in diverse fonti introdurre i misteri iniziatici a Eleusi⁶⁵, in un'altra fonte è Museo stesso a presiedere all'iniziazione⁶⁶. Una tradizione abbastanza antica, risalente al IV secolo a. C., lo fa derivare dalla Tracia o da Eleusi, ponendo in luce la sua matrice dionisiaca e ribadendo per altro il legame tra orfismo e culto eleusino.

3. *Dioniso parla per bocca dei sapienti*

Connessi agli Iperborei – quel popolo mitico cui si è fatto cenno, praticante una mantica estatica e che varie fonti avvicinano alla figura di Apollo – appaiono due antichi personaggi di decisiva importanza, in quanto caratterizzati dal filosofo italiano come i primi sapienti⁶⁷, Abari e Aristeia. Costoro, a differenza di Orfeo e Museo, non sono più semidei ma uomini, resi eccezionali per mezzo dell'invasamento da parte del dio.

Ad Aristeia del Proconneso è attribuita dalla tradizione la composizione dei *Versi Arimaspei*, poema epico che narra di viaggi fantastici in terre lontane. Benché Aristeia sia un personaggio dai risvolti leggendari, la sua esistenza storica per Colli appare verosimile. L'epoca della sua vita è incerta, si può pensare genericamente al VII-VI secolo a. C.

Nel suo poema vengono citati vari popoli leggendari, tra cui i celebri Iperborei, e Aristeia stesso si presenta come un seguace di Apollo – in Erodoto, che riassume il contenuto del poema, è

⁶⁵ SCOLI ALL'EDIPO A COLONO DI SOFOCLE, 1053 e MARMO PARIO, A 15, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., pp. 303 e 307.

⁶⁶ DIODORO SICULO, 4, 25, I, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 311.

⁶⁷ G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 47.

definito per la precisione un «afferrato da Apollo»⁶⁸. Lo storico greco riporta inoltre una serie di eventi miracolosi che seguirono la sua morte. Dopo la morte apparente, riapparve in tempi e luoghi diversi, anche lontanissimi. Si tratta di un mito che si accorda perfettamente con la natura dell'estasi apollinea: nella mantica estatica – caratterizzante anche gli Iperborei – l'anima si libera dal corpo ed esce fuori. Efficace a questo proposito il racconto erodoteo della trasformazione di Aristeia in corvo⁶⁹: il volo, metafora già incontrata in Teognide con una netta designazione dionisiaca⁷⁰, simboleggia una condizione estatica in forte contrasto con il limiti dell'individuazione, del tempo e dello spazio.

Anche la figura di Abari è secondo Colli fondata storicamente, sebbene tratteggiata con contorni mitici, anch'essa da collocare tra la fine del settimo e la metà del sesto secolo a. C. Erodoto ne parla come di uno degli Iperborei – anche Platone cita «Abari l'Iperboreo»⁷¹ – e lo connette a un simbolo tradizionalmente apollineo, la freccia⁷² – tale attribuzione è confermata da Licurgo, che lo ritrae andare in giro per tutta la Grecia per divinare, tenendo una freccia, simbolo di Apollo⁷³.

All'epoca di Solone Atene è sconvolta da lotte intestine e presagi inquietanti: è invocato l'aiuto di un sapiente che conosce il mistero degli dèi, proveniente da Creta – da Cnosso per la pre-

⁶⁸ ERODOTO, 4, 13-15, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 327.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Si confronti *supra*, I, p. 37.

⁷¹ PLATONE, *Carmide* 158 b.

⁷² ERODOTO, 4, 36, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 329.

⁷³ LICURGO, fr. 5 a, in G. COLLI, *La sapienza greca I*, cit., p. 331.

cisione, città di Minosse e del Labirinto. Atene è pacificata e purificata, i terrori svaniscono⁷⁴. «La cosa più stupefacente, rispetto a questo racconto – scrive Colli –, è che qui, secondo ogni verosimiglianza, non si tratta di leggenda, bensì di storia»⁷⁵.

Il personaggio in questione è Epimenide, l'asceta riconosciuto dalla *pólis* come un essere superiore, che riesce a ridefinire il rapporto tra potere e uomo contemplativo, e a emergere come colui che porta dentro di sé entrambi gli dèi della sapienza. La sua capacità mantica, il suo uso della parola rimandano alla protezione di Apollo, ma, per la prima volta, nella sua persona confluiscono i due diversi caratteri del *mántis* e del *prophétes*, dei quali si tratterà nel *Timeo*⁷⁶. La natura del *mántis*, si è visto, è più schiettamente dionisiaca di quella del profeta, e non a caso una fonte autorevole sostiene che la divinazione di Epimenide non è rivolta al futuro, ma al passato⁷⁷.

Viene in mente il mondo misterico, di cui la poesia orfica è un riflesso, e la sua accentuazione della memoria come potenza catartica: nel recupero del passato è la nostra salvezza, perché nel passato svanisce l'apparenza, ci è concesso di vedere il dio, di essere noi stessi divini. E questo dio è Dioniso: tale è l'allusione della profezia all'indietro di Epimenide. Apollo rivolge invece il nostro sguardo verso il futuro, perché la parola è il suo strumento, e la parola porta alla luce qualcosa di nascosto, attraverso una propagazione chiarificante – dove la parola che interpreta diventa a sua volta interpretata – e secondo la direzione espressiva dell'astratto. Ma per Epimenide – e per i Greci che conobbero – tutto l'avvenire è già contenuto in quel pas-

⁷⁴ PLUTARCO, *Solone* 12, in G. COLLI, *La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978, p. 49.

⁷⁵ G. COLLI, *La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978, p. 15.

⁷⁶ Si confronti *supra*, III, pp. 203-204.

⁷⁷ ARISTOTELE, *Retorica* 1418 a 21-25, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 53.

sato primordiale, cosicché la lontananza del futuro che si può cogliere dipende dalla visione del passato divino, che quello manifesta⁷⁸.

I frammenti che la tradizione attribuisce direttamente a Epimenide deriverebbero da una raccolta poetica di oracoli, secondo Colli composta in ambito orfico probabilmente all'inizio del sesto secolo a. C. – a sostegno della tesi di una poesia orfica antecedente la fine del sesto secolo a. C. sta l'operazione di canonizzazione realizzata da Onomacrito – vissuto appunto alla fine del sesto secolo – che ha dovuto necessariamente compiersi su materiale preesistente.

Altre notizie su Epimenide lo ritraggono come uno sciamano, evidentemente in connessione con l'Apollo Iperboreo.

Si narra che fu avvolto da un lungo sonno, durato ben cinquantasette anni⁷⁹. Questo aneddoto allude a un fenomeno di straniamento della coscienza dovuto alla possessione da parte del dio. La tematica del sonno di Epimenide, elemento leggendario ma degno di nota, consente una riflessione sulla generale modalità di incontro con il divino presso i sapienti. Anche nel caso di Epimenide – come per la Pizia, per le baccanti, per il *mántis*, per l'iniziato giunto all'*epoptéia* – è tematizzata la necessità di un'interruzione delle proprie facoltà naturali, in modo da favorire l'intervento diretto della divinità. L'essere umano non è in grado di divinare, o di giungere in prossimità del dio, se non viene in qualche modo spossessato della sua ragione, strumento inadeguato a cogliere il messaggio divino, contraddittorio ed enigmatico nel suo manifestarsi. Soltanto mediante l'abbattimento delle facoltà naturali dell'uomo, per mezzo della follia, della visione, in questo caso del sovranaturale sonno, il dio può rivelare se stesso in una dimensione che

⁷⁸ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 16.

⁷⁹ DIOGENE LAERZIO, I, 109-112, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 55.

non può essere addomesticata, mitigata, resa umana. Piuttosto ogni umanismo è minato alle fondamenta: l'uomo non giunge al divino tramite un affinamento delle proprie facoltà, ma nell'insania, nel delirio bacchico, nell'estasi. Vigé un assoluto *aut aut*: o si resta in pieno possesso delle proprie facoltà, errando, brancolando in un àmbito totalmente umano, oppure si è accecati e resi folli al punto da essere visitati dal dio.

Anche l'arte poetica rientra all'interno di quest'esperienza estatica di inibizione delle proprie facoltà. Nell'epoca dei sapienti, nessun uomo è considerato in grado di poetare autonomamente. La creazione di versi è piuttosto il segno evidente della visita del dio: a conferma di ciò, le caratterizzazioni delle figure dei poeti in Omero, concepite analogamente ai veggenti. Tale percezione rimane viva sino a Platone, che – come visto nel passo del *Fedro* più volte citato – definisce quella poetica come una *manía*, un invasamento⁸⁰.

Nei vari sogni che ebbero modo di visitare Epimenide compare tra gli altri una dea, che probabilmente nessuno aveva mai visto prima: Verità⁸¹. Alla luce di questo riferimento, Colli ipotizza l'influsso della tradizione di Epimenide sul poema parmenideo, e non esclude che Alétheia sia una dea rivelata per la prima volta nel mondo greco proprio da lui.

Il sonno fu consumato all'interno di una caverna cretese⁸², e questo particolare riporta la figura di Epimenide ancora una volta a Dioniso, dal momento che «in una caverna – elemento appariscente della religione cretese – si dice fosse allevato Zeus Ideo, dio orgiastico assimilabile a Dioniso, connesso al culto misterico dei Cureti»⁸³.

⁸⁰ PLATONE, *Fedro* 265 b.

⁸¹ MASSIMO DI TIRO, 10, I, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 67.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 17.

Epimenide è detto essere sapiente intorno alle cose divine, nello specifico rispetto alla sapienza entusiastica e iniziatica. Così, «l'appariscente figura apollinea emerge da un velato fondo dionisiaco, e già la patria cretese di Epimenide basta a suscitare questa prospettiva: da Creta infatti prende origine la molteplice ramificazione dionisiaca, attraverso i meandri orfici ed eleusini»⁸⁴.

In Ferecide di Siro fa la propria comparsa un elemento che acquisterà sempre maggiore importanza nel panorama espressivo greco arcaico: l'immagine simbolica. La comunicazione da parte del sapiente si complica, acquista consapevolezza della propria distanza dal fondo metafisico, per questo si articola mediante simboli.

Ferecide è autore della prima cosmogonia scritta in prosa, composta verso la metà del sesto secolo a. C. Un frammento papiraceo, datato III-IV secolo d. C.⁸⁵, riporta la sua più ampia testimonianza diretta. Egli non si esprime mediante complessi racconti di successive generazioni di dèi, dei loro delitti e delle loro passioni, piuttosto focalizza l'attenzione su una singola scena, che costituisce il tema centrale della sua opera: un matrimonio tra dèi.

Si tratta delle nozze tra Zas celeste – principio di chiarezza e di splendore, probabilmente una variante di Zeus – e l'oscura Ctonie sotterranea, alla presenza di Tempo, simbolo supremo dell'apparenza. Zeus, Ctonie e Tempo costituiscono i tre principi primi della cosmogonia di Ferecide. L'istantaneità dell'immagine simbolica si sostituisce alla discorsività del mito tradizionale. Il rito nuziale greco dell'*anakalyptéria*, momento in cui la sposa si toglie il velo e riceve il regalo dallo sposo, simboleggia nell'espressione di Ferecide il grande evento metafisico

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ PAPIRI GRECI II, II, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 81.

còlto dai sapienti, e diventa la chiave interpretativa del mondo. Mentre Ctonie toglie il proprio velo per mostrarsi nella sua nudità, come la Sotterranea e l'Oscura, «ecco che Zas la ricopre – la profondità non può mai mostrarsi nella sua natura – con il suo dono, con qualcosa che è più opaco del velo, un mantello su cui Zas ha ricamato il nostro mondo, su cui ha creato la grande illusione della nostra vita»⁸⁶.

Colli interpreta Ferecide come un sapiente che comprende l'ineffabilità radicale della verità, la sua impossibilità a cogliersi e a dirsi. Non appena Ctonie – l'immediato – si svela, ecco Zas – l'espressione – a ricoprirla, mediante un gesto di occultamento che risulta al contempo una sua traduzione in ambito rappresentativo – il mantello riporta infatti i ricami della Terra e dell'Oceano, reca in sé le immagini del nostro mondo. Il racconto mostra «la conoscenza e la vita come semplici illusioni, perché noi non riconosciamo il mantello, ma pensiamo che si tratti di montagne e di fiumi e di palazzi»⁸⁷. Per la messa a fuoco di questo capitale tema, costante nella trattazione colliana, è forse indicato richiamare alla memoria il già citato incipit del *Phýsis*, che recita:

Bello, senza riserve, è l'amore della verità. Esso porta lontano, ed è difficile giungere al termine del cammino. Più difficile però è la via del ritorno, quando si vuol *dire* la verità. [...] Non rimane che proteggere la verità, nasconderla di nuovo. In realtà proteggeremo così noi stessi; essa è intangibile nel profondo, e neppure le parole che scriviamo adesso le fanno male. La verità non è mai compromessa, tutto quanto si dice sul suo conto può essere falso e illusorio⁸⁸.

⁸⁶ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 276.

⁸⁷ A. PISTOIA, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, cit., p. 107.

⁸⁸ G. COLLI, *Phýsis krýptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca*, cit., p. 7, già citato *supra*, I, p. 67.

Il contenuto del racconto di Ferecide è dunque anch'esso espressione della grande intuizione sapienziale, il suo significato è lo stesso del mito orfico dello specchio di Dioniso: il nostro mondo non è che illusione fugace, ma vitalmente messa in relazione con un misterioso ambito fondativo a cui non possiamo attribuire il nome di Verità, se non vogliamo perderlo e oscurarlo per sempre.

La stessa sapienza è intrinsecamente anche inganno – come dimostra il mito dello specchio di Dioniso, è conoscenza e allo stesso tempo illusione –, in quanto fondata su nomi e su categorie rappresentative, una maschera cosciente di essere tale, non ancora *logos* costruttivo, filo-sofico, non ancora considerata come unico ambito veritativo. «La ragione, quando è adoperata in modo autentico, non si dimostra capace di costruire nulla di certo e di stabile, né di recidere i legami con l'alterità che esprime»⁸⁹. Il *logos* diventerà “vero” e scientifico-dogmatico non appena, come visto, taglierà il suo legame con il dionisiaco.

La filosofia ufficialmente intesa si fa cominciare con Talete. Il responsabile di questa tradizione è Aristotele, che attribuisce allo ionico l'individuazione di un principio primo – l'acqua – che darebbe vita al primo sistema filosofico⁹⁰. L'interpretazione di Talete e dei suoi successori in senso materialistico e fisico deriva secondo Colli da un disastroso fraintendimento della loro natura sapienziale. Lo Stagirita, nel IV secolo, non è più in grado di decifrare la loro esperienza mistica e può vedere nelle loro maestose personalità soltanto degli antichi precursori delle proprie teorie ben più articolate e organiche.

⁸⁹ L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli, cit.*, p. 160.

⁹⁰ ARISTOTELE, *Metafisica* 983 b 6-27.

Molto più interessante della dottrina dell'acqua è secondo Colli un'altra teoria attribuita da Aristotele a Talete, ma stavolta più attendibile in quanto è inserita all'interno del testo aristotelico senza pretese di particolari intenti esegetici, senza voler dimostrare la superiorità del proprio punto di vista rispetto alle filosofie più antiche. Si tratta della dichiarazione che «tutte le cose sono piene di dèi». Per di più lo Stagirita fornisce questa testimonianza come esemplificazione della tesi che l'anima sia diffusa nell'universo⁹¹. Ciò porta a pensare che anima e dio siano identificati in Talete. Altre autorevoli fonti confermano tale ipotesi⁹².

«La portata di questa dottrina – scrive Colli – è grandiosa, e il suo influsso su Eraclito ed Empedocle evidente. Da questo sfondo forse emerge l'esaltazione dell'interiore, la vibrazione del nascosto che pervade le parole eraclitee»⁹³.

Ancora una volta il filosofo torinese giunge a dimostrare l'indistricabilità dell'apollineo e del dionisiaco nelle grandi personalità dei sapienti antichi. Se dietro al Talete astronomo e matematico si cela Apollo e il suo *logos* astratto, nell'esaltazione dell'anima purificata al divino c'è da scorgere il riflesso di Dioniso, la sua contraddittoria essenza che si manifesta nella folle equazione tra anima e mondo.

Ogni cosa ha un'anima per Talete, ogni cosa manifesta conduce a qualcosa di nascosto. Il mondo fisico è interpretato come apparenza: in base a ciò lo ionico può venir considerato come un mistico anziché un naturalista, e le sue dottrine rimandano al fertile contesto orfico-eleusino da cui discende la sapienza.

⁹¹ ARISTOTELE, *Sull'anima* 411 a 7-8.

⁹² CICERONE, *Sulla natura degli dèi* I, 10, 25 e AEZIO I, 7, II, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 145.

⁹³ Ivi, p. 26.

L'unico frammento anassimandreo che si è salvato recita:

le cose fuori da cui è il nascimento alle cose che sono, peraltro, sono quelle verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo ciò che dev'essere: le cose che sono, difatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del Tempo⁹⁴.

Colli rifiuta nettamente l'interpretazione aristotelica della dottrina anassimandrea, secondo cui anche Anassimandro, come Talete, sarebbe sostanzialmente un fisico. «Da Aristotele dobbiamo difenderci non sottilizzando, ma negando in blocco la sua prospettiva. [...] Il punto è che lui non era più in grado di capire quelle parole»⁹⁵.

Ciò che Aristotele non può capire è che il frammento in questione è potentemente nutrito da un primitivo evento dialettico-oppositivo. Al contrario Nietzsche, scrive Colli, nella sua genialità coglie che il frammento è da interpretare in termini metafisici. In Anassimandro per la prima volta fa la propria comparsa l'essere – nel testo “le cose che sono” – come somma categoria del pensiero significante l'illusorio. È ipotizzabile un'opposizione-unificazione tra “le cose fuori da cui” e “le cose verso cui”, a indicare lo sfondo indicibile dal quale emerge il multiforme spettacolo delle “cose che sono”. Questa considerazione apre la strada a un'opposizione suprema, quella fra “le cose”, e “le cose che sono”. Queste ultime non sono che parvenze necessarie, illusioni che non possono che svanire di nuovo nell'indistinto, “secondo il decreto del Tempo”, spiando l'ingiustizia del loro esser sorte. In Anassimandro, come in tutti gli imponenti pensatori greci, l'essere altro non è che il segno dell'apparenza.

⁹⁴ SIMPLICIO, *Commento alla Fisica di Aristotele* 24, 18, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 155.

⁹⁵ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 31.

Oltre all'essere, nel frammento compare anche un altro inequivocabile segno del carattere dialettico del pensiero anassimandro: la necessità – nel testo è evidente la simmetria tra le espressioni “secondo ciò che dev'essere” e “secondo il decreto del Tempo”. Il passaggio dalle “cose” alle “cose che sono” è stabilito dalla necessità, e “le cose che sono” risultano inevitabilmente dominate da questa dea perversa. Il grande pensiero che sta dietro alla dottrina anassimandrea è palesamente messo in evidenza, nonostante Aristotele lo disconosca: il dominio del Tempo è presentato nel frammento sotto la veste della divinità orfica. E quel “secondo ciò che dev'essere” è un mascheramento dell'Ananke orfica⁹⁶. A ciò si aggiunga il tema della colpa e della punizione come costitutive della vita, elemento centrale nel pessimismo orfico.

Colli riconosce che sostenere la presenza di un sostrato dialettico nel frammento anassimandro è un'operazione azzardata e prevalentemente di natura congetturale, data l'esiguità del testo su cui si fonda. «Ma – scrive – l'appoggio più forte per questa ipotesi viene dal rapporto, dottrinale e forse personale, fra Anassimandro e Parmenide, rapporto suffragato da solidi elementi oggettivi»⁹⁷. Secondo Colli Teofrasto nelle *Opinioni dei fisici* stabilisce esplicitamente una successione dottrinale

⁹⁶ Nella filosofia dell'espressione il tempo è considerato da Colli il nesso delle rappresentazioni sensibili, la necessità il nesso delle rappresentazioni astratte, a testimonianza ancora una volta della viva presenza della Grecia sapienziale nelle sue pagine.

⁹⁷ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 30.

tra Anassimandro e Parmenide⁹⁸, posizione condivisa da Diogene Laerzio⁹⁹. Inoltre, in un passo aristotelico, all’“al di là dell’essere” anassimandreo è attribuito lo stesso aggettivo che caratterizza anche “il cuore che non trema della ben rotonda verità”, ossia *anòlethron*¹⁰⁰ “senza distruzione”, “indistruttibile”. L’altro aggettivo riportato da Aristotele, *athànton*¹⁰¹, non è dissimile dal parmenideo *aghéneton*¹⁰², e in generale i due si servono di attributi negativi, che si limitano ad alludere a qualcosa di indicibile. L’Eleata avrebbe sviluppato la propria dialettica guardando alla grande operazione anassimandrea, interpretando anch’egli – come si è studiato ampiamente nel corso del lavoro – l’essere come una categoria illusoria, una designazione rappresentativa del fondo inconoscibile, o ancora, secondo la sua stessa metafora, come la levigata superficie di una sfera al cui interno giace un cuore intrepido che non possiamo avvicinare.

La trattazione di Anassimandro ne *La sapienza greca* persegue anch’essa il coraggioso obiettivo di dimostrare la smisurata rilevanza di Dioniso nella superba avventura della sapienza arcaica, anche laddove essa, espressa in parole, procedente mediante dialettica, sembri essere esclusivamente figlia di Apollo.

⁹⁸ TEOFRASTO, *Opinioni dei fisici*, frammento 2, rr. 36-37, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 176. Si tratta di una ricostruzione del frammento presentata da Colli, che diverge da molte interpretazioni, fra cui quella di Diels, secondo il quale il frammento si esprime in merito a un legame dottrinale tra Senofane e Parmenide, e non tra Anassimandro e Parmenide.

⁹⁹ DIOGENE LAERZIO 9, 21, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 309. Anche in questo caso Colli presenta il proprio punto di vista sul legame tra Anassimandro e Parmenide, condiviso da Pasquinelli, ma ancora una volta non accettato da molti altri antichisti fra i quali Diels, che anche nel passo di Diogene riconosce l’attestazione del legame tra Parmenide e Senofane.

¹⁰⁰ ARISTOTELE, *Fisica* 203 b 13, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 157.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² PARMENIDE, B 8,3 DK.

«Il sapiente è la bocca di Dioniso quando dice – con designazione davvero eleusina – che “le cose fuori da cui” e “le cose verso cui” sono quelle, onde discende ogni contraddizione e in cui ogni contraddizione si risolve»¹⁰³. “Le cose fuori da cui”, “le cose verso cui”, scrive specificamente Anassimandro, facendo uso di una designazione astratta declinata al plurale, quasi a voler manifestare una diretta discendenza del suo “al di là dell’essere” dall’oggetto dell’estasi eleusina, che – come evidenziato in precedenza – nelle fonti più antiche viene indicato appunto con le astratte e indefinite locuzioni “queste/quelle cose”.

Sulla vita di Anassimene non si sa quasi nulla, soltanto che anche lui nacque a Mileto e che fu seguace di Anassimandro. L’unico frammento originale che ci è pervenuto decreta: «come la nostra anima – che è aria – ci stringe assieme, così pure il soffio e l’aria abbracciano il mondo intero»¹⁰⁴.

Aristotele fraintende anche questo frammento in senso fisico-materialistico. Piuttosto per Colli anche qui si può trovare enunciata l’identificazione dell’essenza interiore dell’individuo con l’essenza oggettiva del mondo, che è ciò in cui consiste la suprema dottrina mistica. Quindi l’aria non è da intendere in senso fisico. Anassimene si riferisce a essa come a un simbolo di qualcosa di inapparente, è propriamente il simbolo dell’“al di là dell’essere”. Le espressioni “ci stringe assieme”, “abbracciano” possono venir interpretate come allusioni a un ordinamento politico – scrive Colli richiamando alla memoria alcune sue riflessioni giovanili¹⁰⁵ – che coinvolge simultaneamente individuo e mondo. «La sfera dell’individuo e quella del mondo sono perfettamente bilanciate: un dominio unico – aria – pervade le due sfere, che in quanto anima regge l’apparenza del

¹⁰³ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 33.

¹⁰⁴ AEZIO, I, 3, 4, in G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 209.

¹⁰⁵ Si confronti *supra*, I, pp. 39-40.

corpo, e in quanto soffio avvolge le apparenze molteplici del mondo»¹⁰⁶.

4. *L'ultimo confronto con Nietzsche: l'intervista del novembre '78*

4.1 *Sulle affinità e le divergenze del "risalimento alle spalle" nietzschiano e colliano*

Giorgio Colli che cura con Mazzino Montinari l'edizione critica delle opere complete e dei carteggi di F. Nietzsche fa il notevole e temerario tentativo di una nuova edizione delle testimonianze e dei frammenti della complessa realtà di pensiero che precede Socrate, e che Colli, rifiutando la riduttiva designazione di "filosofia presocratica" chiama "la sapienza greca".

I nuovi criteri dell'edizione sono guidati da una originale interpretazione, da lungo tempo meditata, di quel pensiero greco. Oltre che nell'introduzione generale ai singoli volumi, l'interpretazione viene data con i risultati dell'indagine analitica e col commento documentario ai frammenti. Per ora sono usciti i due primi volumi di un piano che ne prevede ben undici. I volumi usciti vanno dalle origini di quella esperienza conoscitiva nella sfera religiosa, con la centralità delle figure di Dioniso e Apollo, fino agli autori "jonici" considerati dalla tradizione come gli iniziatori della filosofia. Colli si oppone con decisione alla tradizione interpretativa che ha le sue origini in Aristotele e tenta un "inattuale" ritorno al valore della "sapienza greca". Tale tentativo è legato a suggestioni nietzschiane e a teorie schopenhaueriane (non dimentichiamo che Colli ha promosso la diffusione in Italia di questo autore alla fine degli anni '50 e agli inizi degli anni '60 in una collana Boringhieri da lui diretta) ma va al di là rifiutando singoli risultati, anche centrali, di Nietzsche sul mondo greco¹⁰⁷.

¹⁰⁶ G. COLLI, *La sapienza greca II*, cit., p. 34.

¹⁰⁷ G. CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, in «Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», vol. I, Firenze, dicembre 1978. D'ora in avanti, le domande poste da Campioni sono riportate in corsivo, le risposte da parte di Colli in normale.

Questa la presentazione con la quale Giuliano Campioni introduce il lettore alla sua pregevole intervista a Giorgio Colli del novembre 1978, uscita il mese successivo sulla rivista di critica editoriale *Librioggi*.

Lei sta affrontando la notevole impresa di una edizione critica dei testi degli antichi pensatori greci, impresa sottesa da una sua interpretazione della “sapienza greca” da tempo meditata. Il tentativo è quello di liberare quel pensiero remoto dagli schemi imposti dalla storiografia filosofica successiva (da Aristotele all’hegelismo) risalendo “alle spalle della sapienza, prima della sapienza”. Secondo lei quanto l’interpretazione nietzschiana dei “presocratici” deve a quella storiografia tradizionale e quali sono in Nietzsche le rotture più forti, le suggestioni più valide rispetto a quel tessuto interpretativo?

Devo rispondere a questa domanda in due modi, collocandomi su due diversi piani: da un lato la mia posizione verso i Greci è fortemente influenzata da Nietzsche nell’impostazione generale: proprio questo “andare alle spalle” che lei ricordava nella mia impostazione de *La sapienza greca* è quello che Nietzsche ha fatto rispetto alle origini della tragedia. Lui ha formulato e cercato una soluzione di un problema fondamentale della civiltà greca proprio attraverso un movimento di questo genere, uscendo cioè dall’esame diretto di quello che ci è rimasto della tradizione sulla tragedia e “prendendola alle spalle”, cercando di vedere da dove è saltata fuori la tragedia greca, cioè dal mondo religioso greco visto in una luce e in una prospettiva molto originali, anche se non bisogna dimenticare che la sua prospettiva era già preparata da altri studi precedenti. Il suo sguardo è comunque assolutamente nuovo e originale: e uno sguardo *simile* io ho trasferito nell’ambito della “sapienza”. Questa è la cosa più profonda che io debbo a Nietzsche e che, secondo me, è assolutamente fondamentale.

Per contro, da un altro punto di vista, cioè per quanto riguarda ciò che Nietzsche dice a proposito della cosiddetta filosofia presocratica, devo ritrovare più dei dissensi che dei consensi tra la mia posizione e la sua. Anche se ha avuto il merito di mettere in primo piano la

filosofia presocratica nell'ambito del pensiero greco e di contrapporla al pensiero posteriore di Platone e di Aristotele – questa è un'altra intuizione di grande portata –, Nietzsche è stato guidato in ciò più da un'intuizione di fondo e dal parallelo da lui stabilito anche cronologicamente tra il sorgere della filosofia e il sorgere della tragedia (l'epoca tragica dei Greci), che non dalla penetrazione precisa, risolutiva e illuminante entro quella che era veramente la visione del mondo di questo periodo presocratico. Su questo piano probabilmente Nietzsche, anche per un interesse non portato in fondo, non è andato al di là dell'informazione che gli veniva offerta dalla storiografia contemporanea e quindi anche dall'interpretazione allora dominante del pensiero presocratico.

Si può ricordare, a tal proposito, la sua posizione generale rispetto al mito per cui i filosofi presocratici, genericamente, sono degli oppositori del mondo religioso-mitico: questo è esattamente l'opposto di ciò che a me è risultato.

Altro punto: Nietzsche da un lato non ha studiato, quindi non ha potuto penetrare la vera natura della dialettica che ha condannato come abbandono di una visione del mondo dionisiaca. Egli ha centrato il suo sguardo su Socrate, quasi che Socrate fosse l'inventore della dialettica e colui che ha affossato il mondo dionisiaco. In realtà la dialettica è più vecchia di Socrate non solo di un secolo, ma forse di due secoli, poiché l'origine della dialettica non è accertabile, anche se la si può vedere già in una fase culminante in Parmenide e Zenone di Elea – c'è da pensare quindi che fosse un fenomeno greco senz'altro anteriore all'eleatismo. La dialettica come tale, poi, ha una significazione ben diversa da quella dissolutrice – secondo l'interpretazione di Nietzsche –, ma è un fenomeno strettamente connesso all'origine della "sapienza": in essa quindi gli elementi affermativi sono assai più forti di quelli negativi. Dico questo nei riflessi dell'origine della sapienza, della conoscenza intuitiva che sta alla base della sapienza, perché il risultato della dialettica preplatonica, presocratica è fondamentalmente distruttivo nel senso razionale, è l'elaborazione cioè di un sistema di argomentazioni che conclude inevitabilmente con esiti distruttivi. Ma questa distruzione razionale è strumentale a una evidenziazione dell'origine intuitiva da cui sorge l'intero processo dialettico. Non posso qui diffondermi entro questo tema che è molto vasto: lo cito solo perché tipico per la cattiva interpretazione che ha dato Nietzsche della filosofia presocratica.

In generale possiamo chiudere con questo: Nietzsche ha delle intuizioni molto brillanti su Eraclito che è un filosofo in qualche modo estraneo alla sfera dialettica, verso cui la possibilità dell'accostamento intuitivo è più semplice – anche se Nietzsche non sfugge all'interpretazione tradizionale del fluire, del divenire ecc. cose che i filologi più recenti e più informati hanno un po' accantonato: l'essenza del pensiero di Eraclito non sta certo nel concetto di divenire. A parte questo e a parte un certo inquadramento nella visione "fisica", in Nietzsche possiamo rintracciare intuizioni molto forti nei riguardi di Eraclito. Per contro, nei riguardi di Parmenide, c'è una incomprensione assoluta della sua grandezza da parte di Nietzsche, che lo presenta secondo schemi di logica, ontologismi ecc., informazioni indirette che non corrispondono affatto alla natura più profonda di Parmenide.

Mi sembra che nei suoi scritti lei muova delle obiezioni anche alla concezione di Dioniso e Apollo e al rapporto tra questi dèi quale viene configurato da Nietzsche.

Dai miei scritti e dalle mie posizioni è venuto fuori qualcosa di notevolmente diverso rispetto alla contrapposizione Dioniso-Apollo quale si trova in Nietzsche. Questo si spiega anche per la prospettiva diversa: Nietzsche si riferiva soprattutto al mondo della tragedia. Spostando l'obiettivo sulla "sapienza", se ho trovato gli stessi dèi emergere e illuminare la strada in questo metodo che Nietzsche mi ha offerto, nella funzione e significazione di Apollo e Dioniso sono emersi punti notevolmente differenti. Questo vale anzitutto per la figura di Apollo per due considerazioni principali: da un lato Apollo si rivela veramente il dio della sapienza, legato alla parola, e come tale è all'origine di tutto quello che si può chiamare il pensiero discorsivo, il pensiero razionale. La posizione di Nietzsche è diametralmente opposta: Apollo è legato al mondo dell'arte e si contrappone al mondo del pensiero astratto. Seconda considerazione: io vedo in Apollo una duplicità, una ambiguità tra l'aspetto "solare" della bellezza, dell'arte – messo in evidenza da Nietzsche – e l'aspetto contrapposto di malvagità, di discordia, di antagonismo – su questo ho portato una documentazione che credo possa risultare convincente.

Per quanto riguarda Dioniso le differenze con Nietzsche esistono, anche se sono meno rilevanti. In Nietzsche ci sono soltanto grandi intuizioni che riguardano il culto orgiastico di Dioniso, cioè, per dirla rapidamente, del Dioniso che ci appare attraverso *Le baccanti* di Euripide – questa la grande fonte di Nietzsche. Per contro Dioniso appare in altri grandi fenomeni della Grecia arcaica, come nel fenomeno orfico e in quello misterico: in questi ambienti – in cui andiamo più vicino all’origine della sapienza e che quindi mi coinvolgono più direttamente – la configurazione che assume Dioniso è notevolmente diversa dall’altra. Al di là di tutte queste variazioni e addirittura contraddizioni che compaiono nella figura del dio, emerge una polivalenza, una molteplicità di aspetti che Nietzsche non ha seguito¹⁰⁸.

Ciò che Campioni mette in risalto sin dalle prime battute dell’intervista è il metodo utilizzato da Colli nell’opera. Si tratta di un “risalimento alle spalle”, di un’incursione nel misterioso e oscuro mondo mitico che prepara la nascita del pensiero. Adottare la prospettiva del “risalimento alle spalle” significa tentare di colmare l’enorme distanza tra il dato storico, ciò che è noto e facilmente verificabile, e il mondo incerto dal quale il dato certo e verificabile discende¹⁰⁹. Questo è l’intento che guida Colli già nelle lezioni pisane dell’anno accademico 1973-1974, sulle origini della filosofia greca, in cui si legge:

il nostro discorso non si propone di vedere ciò che sta all’origine dell’origine fondandosi su di un interesse puramente cronologico, collegato a una mitizzazione delle origini. Semplicemente, riteniamo che il tipo di avvicinamento ai contenuti storici normalmente praticato, consistente nel loro inquadramento rispetto agli schemi, ai concetti propri del modo di pensare contemporaneo, limiti in partenza le nostre possibilità di comprensione, circoscrivendo pregiudizialmente tanto gli interessi che il campo dell’indagine. Ciò che propo-

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 70.

niamo è invece di spiegare certi fenomeni, lontanissimi da noi, ricercandone l'origine ancora più lontana in un passato ulteriore. Questo è il tentativo¹¹⁰.

Il metodo filologico esposto nelle opere giovanili trova in questi ultimi anni il suo più naturale coronamento. Inquadrare la greicità all'interno dei concetti e degli schemi moderni e contemporanei significa sminuirla, perderne il senso proprio. Già nel *Phýsis* l'autore si era schierato contro il concatenamento meccanico dei dati storici, trattati come termini noti anziché come espressioni umane¹¹¹, ma il metodo colliano è presentato in un testo ancora precedente, *Il filologo*¹¹².

Rivolgere lo sguardo al mondo mitico e religioso significa situare le complesse personalità dei sapienti nel loro retroterra vitale, avvicinandosi a queste come a qualcosa di concreto, pulsante in sé, magmatico, non definito o cristallizzato. Cogliere l'interiorità delle espressioni presocratiche consiste nel valicare la loro forma esteriore per comprendere quell'universo che giace alle loro spalle. Soltanto il filologo che si allontani da una concezione scienziata e ristretta della filologia può accogliere questo tentativo, non temendo l'adozione di un metodo "mitico" che interpreti il *logos* come espressione di qualcosa di nascosto. *La sapienza greca* mette in atto quella "filologia non più morta" che si poneva al centro degli interessi del giovane Colli.

Malgrado il filosofo torinese nell'intervista si professi apertamente debitore di Nietzsche riguardo alla sua modalità di guardare al fenomeno originario greco, questo "risalimento alle spalle" che è proprio dello studio nietzschiano sulla tragedia

¹¹⁰ Dal materiale inedito relativo al corso "*Le origini della filosofia greca*", a. a. 1973-1974. Le lezioni, raccolte da quattro studenti, costituiscono un dattiloscritto di 87 pagine. La citazione è tratta da p. 1.

¹¹¹ Si confronti *supra*, I, pp. 67-69.

¹¹² Si confronti *supra*, I, pp. 24-28.

così come dell'impostazione de *La sapienza greca*, molte sono anche le differenze di punti di vista tra i due filosofi.

La prima: secondo Colli il tedesco ha avuto sì il merito di porre in rilievo il pensiero presocratico rispetto alle filosofie platonica e aristotelica, ma ha assecondato il mito della storiografia tradizionale secondo il quale i presocratici emergerebbero dal contesto arcaico per la loro opposizione al mondo mitico-religioso. Ne *La sapienza greca* Colli ha dimostrato piuttosto il contrario, la stretta dipendenza dei suoi sapienti dal contesto mitico e religioso, nei termini di una correlazione tra le loro dottrine e il risultato teoretico della visione eleusina. I pensieri di Anassimandro e di Anassimene, così come quello di Talete, non sarebbero neanche lontanamente comprensibili se non spiegati alla luce della conquista conoscitiva dovuta all'*epoptéia*. Il loro *logos* dipende dalla visione mistica, e persino la platonica dottrina delle idee deriva da questa. Se non si riconoscesse tale immensa e vitale correlazione, si rischierebbe di ridurre la filosofia presocratica a uno sterile materialismo che non riuscirebbe a cogliere il nucleo centrale di quelle intuizioni arcaiche. Colli sin dagli anni giovanili afferma con convinzione che anche i presocratici vogliono parlare dell'uomo¹¹³, della sua interiorità mistica da riconoscere in connessione all'immediatezza extra-rappresentativa, svelata per un istante grazie alla visione eleusina.

Nietzsche a detta di Colli condivide con la storiografia tradizionale il mito per cui i filosofi presocratici, genericamente, sarebbero degli "oppositori del mondo religioso-mitico". «Essi [i preplatonici] sono dei veri e propri inventori: per tutti i posteri filosofare sarebbe stato di gran lunga più facile. Quelli dovevano trovare il sentiero che dal mito conduce alla legge della natura, dall'immagine al concetto, dalla religione alla scienza»¹¹⁴, si legge

¹¹³ Si confronti *supra*, I, p. 48-49.

¹¹⁴ F. W. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., p. 5.

ne *I filosofi preplatonici*. Nonostante Nietzsche affermi che non sarebbe mai stato possibile un Talete se non ci fossero state le antichissime rappresentazioni cosmogoniche dell'*Iliade* e di Ferecide di Siro, sottolinea in realtà il distacco del cosiddetto primo filosofo dall'ambiente culturale che lo circonda. «In tale contesto Talete si distingue perché è un non-mitico. La sua contemplazione si sostanzia in concetti. Il poeta era da superare, in quanto rappresenta uno stadio iniziale del filosofo»¹¹⁵. Talete appare dunque come il superatore dello stadio mitico della filosofia.

Ma nonostante Nietzsche enfatizzi più di Colli il passaggio dall'immagine mitica al concetto filosofico, c'è da dire che il tedesco dimostra magistralmente la derivazione della "filosofia" tradizionalmente intesa dall'universo religioso e mitico. Riesce a operare quel "risalimento alle spalle" di cui parla Colli non solo nei confronti della tragedia, ma anche nei confronti del pensiero filosofico. Innanzitutto definisce Delfi come un «focolaio di teologia filosofica»¹¹⁶, evidenziando la connessione tra divinazione e pensiero razionale; prende in considerazione lo sfondo mitico delle teogonie orfiche e della cosmogonia di Ferecide di Siro come presagio dell'indagine filosofica; considera inoltre l'oracolo come l'antica matrice dei detti sapienziali che compaiono in Omero ed Esiodo. «Le più antiche sentenze della sapienza certamente erano pronunciate come versi dell'oracolo»¹¹⁷.

Nietzsche accentua d'altra parte lo spirito scientifico di Talete, originando un'interpretazione che diverge dall'analisi colliana del filosofo, dal momento che considera la dottrina dell'acqua come *arché* molto più interessante e attendibile della

¹¹⁵ Ivi, p. 8.

¹¹⁶ Ivi, p. 11.

¹¹⁷ Ivi, p. 18.

considerazione che “tutte le cose sono piene di dèi”. Per il tedesco l’Aristotele della *Metafisica* è una fonte rispettabile e veritiera su Talete. Per lui, che si basa su Aristotele, la tesi dello ionico sull’acqua è una teoria materialistica di grande valore, finalizzata alla messa a fuoco del fondamento fisico del mondo¹¹⁸. Il merito di Talete e degli ionici è per Nietzsche l’esser andati alla ricerca della materia originaria che dà vita alla varietà del mondo che conosciamo.

Al contrario, come si è esposto, l’interpretazione di Talete data da Colli verte principalmente sull’identificazione di anima e mondo, assunto mistico che connetterebbe lo ionico ai suoi predecessori ancor più di quanto ammetta Nietzsche. Anche in questo caso la fonte è Aristotele – *De anima* –, ma il contesto sembra a Colli più attendibile, poiché lo Stagirita risulta meno interessato alla dichiarazione della superiorità della propria filosofia.

La divergenza delle interpretazioni nietzschiana e colliana dipende quindi in ultima analisi dalla diversa considerazione di Talete. Per il tedesco, è il primo non-mitico e non-poeta, poiché la sua teoria è in primo luogo fisica e materialistica, e l’acqua come *arché* assume i tratti di un concetto. Per l’italiano, l’Aristotele della *Metafisica* è una fonte poco attendibile poiché mossa non da passione storiografica, ma dall’intento di presentare i filosofi a lui precedenti come coloro che si sono limitati a preparare l’avvento della propria grande filosofia. Quindi l’interpretazione di Talete in senso fisico-materialistico è da rigettare, o almeno da relativizzare, al cospetto della grande affermazione mistica dell’identificazione dell’anima con il mondo. E questa dottrina, fondata su un’intuizione mistica anziché sul concetto, non può che avvicinare il “primo filosofo” all’universo

¹¹⁸ Ivi, pp. 28-30.

mitico-religioso che Nietzsche riconosce come sua condizione di esistenza, ma dal quale continua a distinguerlo.

Altra grande figura di riferimento per Colli, in questo suo movimento di “risalimento alle spalle” della sapienza, a trovare le esperienze religiose e mitiche che l’hanno resa possibile, oltre a Nietzsche, è Jacob Burckhardt. Quest’ultimo individua nella gnomica un presupposto della futura filosofia, un manto della saggezza. Lo storico tedesco inoltre interpreta l’orfismo come un fenomeno più dionisiaco che apollineo – similmente al Nietzsche de *Il servizio divino dei greci*, su cui si rifletterà a breve –, studiando il personaggio di Orfeo in base al ritratto che ne fornisce Eschilo¹¹⁹. Quest’interpretazione burckhardtiana ha di certo influenzato il filosofo torinese, come si evince dalla sua considerazione dell’orfismo esposta ne *La sapienza greca*.

La seconda divergenza tra l’interpretazione colliana e quella nietzschiana della greicità presocratica consiste – si afferma nell’intervista del ’78 – nella diversa concezione della dialettica. Su questo fondamentale aspetto del confronto del pensiero colliano con il filosofo di Röcken ci si è già soffermati all’interno del terzo capitolo¹²⁰, ma è forse opportuno richiamare in breve tali riflessioni.

Per Colli Nietzsche ha frainteso l’essenza della dialettica greca, interpretandola come un fenomeno di astrazione dalla vita e come un procedimento di ingabbiamento del reale all’interno del razionale. Piuttosto per Colli la dialettica è espressione della grande intuizione dionisiaca greca, in quanto conduce la ragione a un autoannientamento. Cioè il culmine zenoniano della dialettica è l’evidenziazione di una ragione che feri-

¹¹⁹ J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1956, vol. II, p. 11.

¹²⁰ Si confronti *supra*, III, pp. 189-190.

sce sé stessa sino al punto di mostrare all'interno della sua inevitabile lacerazione l'abisso dionisiaco sottostante. Nietzsche fraintende la dialettica in quanto interpreta in maniera fuorviante secondo Colli i personaggi di Parmenide e di Zenone, entrambi considerati dal tedesco come spiriti oppositori della vita.

Nietzsche secondo Colli non ha compreso fino in fondo l'enigmatico sorriso delle arcaiche statue dei *koûroi*, perché non ha capito l'essenza della ragione greca, non ha colto la sua azione di vanificazione del mondo e di qualsivoglia senso¹²¹. «Per Nietzsche l'incarnazione della ragione, anzi la sua epifania in Grecia come destino della storia dell'Occidente, è rappresentata da Socrate, vale a dire da una ragione che, con la determinazione e la sicurezza dell'istinto, si rivolge contro gli stessi istinti vitali per assicurarsi un dominio incontrastato»¹²². Così Nietzsche si preclude la comprensione del *logos* presocratico: «non coglie l'autodistruttività di un *logos* che, mantenendosi ancorato alla sua oscura origine irrazionale e divina, rivela la tragicità sua e della vita. Sicché quella della tragedia ne è solo un riflesso»¹²³.

In terzo luogo, nell'intervista del '78 Colli sostiene che Nietzsche non abbia colto la connessione essenziale tra Dioniso e l'ambiente orfico-eleusino, interpretando il dio in continuità con il ritratto che ne fornisce Euripide nelle *Baccanti*. Secondo Colli il tedesco non è stato all'altezza di seguire l'affascinante polivalenza di Dioniso nell'universo greco arcaico.

Nelle lezioni tenute a Basilea tra 1875 e 1878, Nietzsche analizza il panorama religioso-culturale greco, giungendo a conclu-

¹²¹ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 175-177.

¹²² L. ANZALONE, G. MINICHELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 183.

¹²³ Ivi, pp. 183-184.

sioni molto simili a quelle di Colli. «Le Muse sono originariamente legate a Dioniso in maniera più stretta di quanto non lo siano ad Apollo»¹²⁴, scrive, e riconosce in «Orfeo, il più antico figlio delle Muse e primo sacerdote di Dioniso, in realtà solo una trasformazione in eroe del dio»¹²⁵. Ciò prova che in realtà Nietzsche, tra i vari aspetti della figura di Dioniso, colse il suo legame essenziale con le Muse e con Orfeo.

Oltre a delineare l'importante connessione di Dioniso con la figura di Orfeo, il tedesco nelle sue lezioni rintraccia la derivazione dionisiaca del culto apollineo, e lega al Parnaso e a Delfi entrambi gli dèi. Sostiene che il culto di Dioniso sul Parnaso era molto più antico di quello di Apollo¹²⁶ e, in base a ciò, ipotizza l'arcaica esistenza di un oracolo di Dioniso sul famoso monte, simile a quello venerato presso i Satrei, antico popolo di montanari traci¹²⁷.

«L'oracolo di Delfi aveva una lunga preistoria mitica: è certo che esso divenne apollineo soltanto tardi»¹²⁸ – in questo modo il filosofo di Röcken postula l'antica presenza di Dioniso anche nella città cara ad Apollo. «A Delfi si indicava la tomba di Dioniso e vi si celebrava un culto dei morti, gli onori e le feste erano ripartiti fra queste due divinità»¹²⁹. Nei tempi più antichi, la Pizia si chiudeva nel tempio quando la venuta del dio era immi-

¹²⁴ F. W. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, a cura di M. POSANI LÖWENSTEIN, Adelphi, Milano 2012, p. 38. Si tratta della prima traduzione integrale delle lezioni sul culto greco dei semestri invernali 1875-1876, e 1877-1878, basata sul testo critico stabilito da F. Bornmann e M. Carpitella nell'ambito dell'edizione Colli-Montinari, proseguita sotto la responsabilità di W. Müller-Lauter e K. Pestalozzi: F. W. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, sezione II, vol. V, de Gruyter, Berlin, 1995, pp. 359-520.

¹²⁵ F. W. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, cit., p. 39.

¹²⁶ *Ivi*, p. 133.

¹²⁷ *Ivi*, p. 177.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*.

nente. Tale evento era atteso soprattutto in occasione dell'anniversario di Apollo, in primavera. Nei mesi invernali, invece, quando Apollo dimorava presso gli Iperborei, era Dioniso a regnare a Delfi¹³⁰.

Fra tutti gli dèi greci – prosegue – soltanto Apollo e Dioniso hanno il potere di invadere gli uomini e di farne strumenti personificati della divinazione, gettandoli in una condizione estatica. Apollo e Dioniso appaiono simili in quanto i soli dèi dell'estasi. Complessivamente quindi Nietzsche, nelle conferenze basileesi analizzate, andando oltre le notizie euripidee, affina la sua analisi di Dioniso connettendolo all'originario fenomeno orfico, all'antica divinazione apollinea, e in generale alla condizione di invasamento estatico.

C'è da precisare però che in tali conferenze si inizia a percepire il cambiamento di prospettiva che lo condurrà al cosiddetto "periodo illuminista". Il filosofo guarda in modo freddo e disincantato alle manifestazioni culturali che indaga, abbandonando lo spirito che Colli attribuisce al vero filologo, e che lo aveva guidato nella stesura della *Geburt*. Piuttosto l'intento delle ultime lezioni basileesi è portare in luce quanto di barbarico vi sia in ogni culto religioso¹³¹, reso di volta in volta possibile grazie a una logica che è antagonista e nemica della logica scientifica, affine alla logica della superstizione e della poesia¹³². Per il Nietzsche di questo periodo gli atti del servizio divino greco corrispondono a fatali errori dovuti a quel «pensiero impuro»¹³³ che giace all'origine di ogni forma di culto, e che è

¹³⁰ Ivi, p. 179.

¹³¹ Ivi, p. 11.

¹³² Ivi, p. 13.

¹³³ *Ibidem*.

proprio di uno stadio inferiore di civilizzazione, pre-scientifico¹³⁴. Si tratta di un Nietzsche lontano da ogni accento mistico e metafisico¹³⁵.

4.1 *Il recupero della sapienza grazie al Nietzsche inattuale*

Il proseguimento della preziosa intervista di Campioni tratta tematiche già analizzate nel corso del presente lavoro, sulle quali Colli nel contesto dell'intervista del novembre '78 torna a pronunciarsi direttamente. Innanzitutto il riflesso della greicità all'interno di *Così parlò Zarathustra*¹³⁶, e il complesso e spinoso tema dell'interpretazione del materiale postumo nietzschiano¹³⁷.

La presenza della greicità nello Zarathustra è un momento generalmente trascurato dagli interpreti a favore dell'altro, più esterno ed evidente, dell'uso parodistico del linguaggio biblico per il rovesciamento dei valori cristiani. Secondo lei quale importanza ha questa presenza del mondo greco nello Zarathustra?

In senso generale il fondo greco è sempre presente in Nietzsche e quindi in ogni momento lo si può andare a ripescare sotto le sue parole: l'unica costante del suo pensiero dall'inizio alla fine è proprio il nome di Dioniso – perché questo appare al principio e con questo si chiude – mentre tutti gli altri suoi concetti possono subire delle eclissi, dei momenti di evidenza ecc. Nello *Zarathustra*, in particolare, certo l'apparenza è contro, e per trovare qualcosa di greco bisogna andare in profondità. Delle figure, dei miti, dei racconti, dei personaggi dello *Zarathustra* non possono fare a meno di suggerirci che

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ M. POSANI LÖWENSTEIN, *Postfazione* a F. W. NIETZSCHE, *Il servizio divino dei Greci*, cit., p. 270.

¹³⁶ Tema già trattato a proposito dell'interpretazione colliana dello *Zarathustra* all'interno di *Scritti su Nietzsche*, si confronti *supra*, II, pp. 113-114.

¹³⁷ Il riferimento è ancora una volta a riflessioni esposte da Colli in *Scritti su Nietzsche*, si confronti *supra*, II, § 7.

la particolare esperienza espressa in quest'opera ha delle fonti e degli stimoli lontani che in qualche modo, attraverso certe immagini e certi personaggi, vengono a galla. Per accennare ad alcuni temi: il tema delle "isole Beate", notoriamente greco, ritorna più volte e si accompagna al tema dell'amicizia, anch'esso greco, e del discepolato, potrebbe essere anch'esso greco. Ma vi sono immagini più precise come la "porta dell'attimo" che, a mio avviso, richiama lo scenario del proemio di Parmenide nella sua descrizione e raffigurazione. Così pure l'insistenza sul tema greco dell'enigma, che ritorna più volte nello Zarathustra, o l'immagine del "fanciullo allo specchio" in cui il mito orfico di Dioniso allo specchio viene in qualche modo riecheggiato: così potrebbero essere trovati altri temi.

Oggi, l'edizione completa delle Opere di Nietzsche, curate da lei e da Montinari, ha mostrato la vanità di molte discussioni sorte dopo l'edizione Schlechta sul valore del materiale postumo. La presuntuosa e superficiale eliminazione dell'importanza del Nachlass da parte di Schlechta non ha veramente più alcun senso. Rimane però il problema dell'uso da fare e del significato da dare al materiale postumo anche rispetto alle opere pubblicate dallo stesso Nietzsche. Quale il rapporto, secondo lei, tra la sfera "letteraria", pubblica di Nietzsche e la sfera "privata" del Nachlass?

Il tema è difficile e complesso. Non si può generalizzare al punto di distinguere un Nietzsche *esoterico* – che possiamo rintracciare attraverso i frammenti postumi, attraverso tutto quello che lui scrive per se stesso – e un Nietzsche *essoterico* – cioè destinato al pubblico, il Nietzsche "letterario" che conosciamo attraverso le sue opere edite. Anche se non può essere assunta come assoluta e netta, tale distinzione ci serve a capire, da molti punti di vista, il rapporto postumi-edite e l'uso che possiamo fare dell'opera postuma, come essa ci permetta di cogliere più nel profondo, nel personale, nell'intimo Nietzsche di quanto non ci sia concesso attraverso le opere edite. Questa distinzione e quasi opposizione viene confermata dal fatto che Nietzsche – lui stesso lo dice più volte – intende pur sempre l'espressione artistica e anche quella filosofica come un'espressione del "commediante" e quindi ammette in più occasioni di essere, in quanto "letterario", in quanto "scrittore", un menzognero. La sua più

profonda passione della conoscenza e della verità si contrappone all'espressione dell'uomo letterario.

Per cercare il Nietzsche veritiero lo dovremmo cercare soprattutto nel Nietzsche postumo, e oggi che abbiamo la possibilità di dominare tutto quello che ci ha lasciato, si tratta di esplorare l'altra faccia, cioè il Nietzsche veramente veritiero.

In alcuni frammenti postumi dell'ultimo periodo Nietzsche introduce, attraverso la designazione e distinzione "esoterico-essoterico", qualche chiarimento al suo stesso pensiero. In questa prospettiva, alcune dottrine di Nietzsche, le più appariscenti e le più discusse, si possono vedere sotto la specie del Nietzsche essoterico: quello cioè che lui ha preso dai suoi appunti postumi e trasferito nelle opere edite. Tipica la stessa questione della "volontà di potenza" che si presenta nelle opere edite in una veste quasi "dogmatica" e sistematica – così contraria all'aspetto esoterico più profondo, dissolutore e non sistematico. Negli stessi frammenti postumi troviamo molte riflessioni, a esempio sul concetto di "volontà", in cui viene a essere praticamente demolito quello che in altri passi (soprattutto in quelli trasferiti nelle opere edite) viene elaborato come un concetto in qualche modo sistematico di "volontà di potenza", quasi come una chiave di "dottrina" filosofica¹³⁸.

Inoltre, nel corso dell'intervista, Campioni ha modo di interrogare Colli anche sull'interessante tema della scrittura, che si situa al centro delle riflessioni del filosofo torinese sin dagli anni giovanili, anche se viene ampiamente indagato a partire da *Filosofia dell'espressione*. Colli in questo contesto fornisce la propria interpretazione dell'uso della scrittura da parte di Nietzsche, e allude a un qualcosa che vada "al di là della scrittura", al quale il pensiero nietzschiano prepara.

Che senso ha per lei la "rottura stilistica" in Nietzsche attraverso la scrittura aforistica? Perché lei ha "ripetuto" e riproposto in una certa misura questo tipo di scrittura?

¹³⁸ G. CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, cit.

Noi vediamo che in Nietzsche l'aforisma emerge quando acquista non solo un'autonomia stilistica, di forma, ma un'autonomia di pensiero. Nietzsche comincia con l'aforisma in *Umano troppo umano – La nascita della tragedia* pur largamente autonoma conserva ancora qualcosa di ibrido: accanto a una grande originalità c'è anche un legame non sciolto completamente con qualcosa che non è "suo".

Nietzsche diventa se stesso quando trova l'aforisma: questo aspetto biografico è da sottolineare. La risposta più semplice alla sua domanda è questa: l'aforisma realizza l'istinto anti-sistematico di Nietzsche – sottolineo "istinto" perché di questo si tratta. Lui porta nella sua critica alla filosofia un colpo decisivo allo spirito sistematico che caratterizza tutta la filosofia occidentale da Aristotele fino a noi, più o meno. Nietzsche demolisce lo spirito sistematico e realizza questo nella sua scrittura: la scrittura aforistica già di per sé, nel suo presentarsi esteriore, è non sistematica. Nella mia esperienza son passato attraverso qualcosa di simile: mi son trovato a scrivere in un modo, non diciamo aforistico, ma comunque frammentario, in un'occasione che per me è stata di pensiero autonomo. Ho ripercorso per un'altra strada, in un certo senso, la stessa esperienza e potrei dire, per confortare una forma del genere, che questo corrisponde a quanto io penso più profondamente rispetto alla sapienza greca, un fenomeno in cui anche il pensiero razionale, il pensiero astratto non assume una veste sistematica.

La comparsa del pensiero sistematico si accompagna a una decadenza di quella sapienza greca: la trasformazione del pensiero razionale in pensiero costruttivo si accompagna alla comparsa del pensiero sistematico. In Nietzsche non c'è per nulla la coscienza di questo, anche se nella prassi fa la stessa cosa: si presenta come aforistico in un contesto in cui vuole dichiarare la sua anti-sistematicità.

Lei afferma che con Nietzsche la filosofia muore aprendo la strada di nuovo alla sapienza. Nietzsche, infatti, nella sua interpretazione, ha la consapevolezza che "la filosofia è scrittura e ogni scrittura è falsificazione", anche se poi realizzerà fino in fondo il suo destino di homo scribens.

Qui bisognerebbe presupporre altre cose che ho detto e non so fino a che punto la mia risposta sarà chiara per il lettore. La comparsa della

scrittura in Grecia si accompagna al fenomeno della retorica, alla trasformazione della dialettica in retorica ecc., ed è imputabile a Platone, il quale ha introdotto un genere letterario, cioè una forma in cui la scrittura veniva realizzata in un modo nuovo, nel suo dialogo cosiddetto filosofico cui, in definitiva, si può far risalire l'origine di quello che noi occidentali chiamiamo filosofia. Da Platone in poi la filosofia è stata qualcosa di scritto, in cui l'autore parla a un pubblico che, prima, può essere stato ristretto, ma che poi è diventato generale, è stato indiretto, non conosciuto ecc. In questo caso il discorso è retorico, cioè è qualcosa che non si sviluppa attraverso domande e risposte, attraverso la dialettica, in un contatto reale di interrogante e rispondente, ma è un discorso che qualcuno fa a un pubblico, e la forma tipica in cui questo discorso già con Platone è stato fatto e poi canonizzato è la scrittura. Ora, tutto quello che noi abbiamo appreso come filosofia è legato a questo schema.

Quello che ha fatto Nietzsche, la sua grandiosa battaglia contro la metafisica occidentale, in definitiva, se vogliamo portarlo ancora più in là di quanto lui dichiaratamente ha voluto, si rivolge non soltanto contro le varie dottrine metafisiche e la loro dissoluzione, ma in definitiva deve, all'estrema sua conseguenza, investire le condizioni stesse che hanno prodotto tutto questo: cioè la scrittura come tale. Nietzsche talora sembra accorgersi della portata di questa sua opera dissolutrice quando, e sono parecchie le occasioni, si dichiara distaccato dalla scrittura stessa, anche se poi nella sua vita e nella sua azione ha puntato completamente tutto sulla scrittura: cioè Nietzsche non ha saputo realizzare nulla al di fuori dello scrivere, anche se quello che lui ha fatto, quasi inconsapevolmente, portava per l'appunto a questo.

Questa l'apertura che Nietzsche dà sull'avvenire: non soltanto dell'aver distrutto la metafisica, ma dell'aver aperto la strada verso qualcosa che non è più filosofia, non è più scrittura, anche se lui non è andato al di là di questo limite¹³⁹.

Colli parla dunque di un “qualcosa che non è più scrittura”, e consiste in una possibilità aperta dallo stile aforistico e non

¹³⁹ *Ibidem.*

sistematico di Nietzsche, che va in direzione dell'antica sapienza, segnando il tramonto della filosofia letterariamente inquinata. Si potrebbe trattare quindi di un processo volto al recupero dell'originaria dimensione dialettica tanto cara al filosofo italiano – come viene posto in luce, oltre che da numerosi passi delle sue opere, da varie circostanze della sua attività di intellettuale. In assenza di ulteriori spiegazioni relative a questa alternativa alla scrittura all'interno dell'intervista, si tenta di procedere mediante ipotesi alla chiarificazione del riferimento colliano.

A partire dalla concezione estesa della “filologia” in Colli, caratterizzata negli scritti giovanili non come una disciplina specialistica, ma come un generale amore per l'espressione, un recente articolo di Enrico Piergiacomi delinea una funzione propriamente estetico-civile della speculazione colliana. Probabilmente una modalità diversa di comunicazione, meno arida e più partecipativa della scrittura filosofica sistematica può essere – oltre al recupero della viva dialettica quotidiana – un particolare tipo di linguaggio teatrale¹⁴⁰.

Nell'opera colliana in realtà sono vari i passi che assimilano la recitazione alla retorica – entrambe si rifanno a un discorso preparato in precedenza, entrambe vogliono suscitare una pre-determinata reazione emotiva nel pubblico –, intendendola come una comunicazione “sostisticamente” fondata sulla potenza anziché sulla grandezza. A ben guardare però, quello che rende la recitazione simile alla retorica è il suo riferimento a un testo scritto. Piuttosto, nella tragedia antica, nata dall'esperienza dionisiaca ed eleusina, la collettività contribuisce attiva-

¹⁴⁰ E. PIERGIACOMI, *La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli*, in «Syzetesis», 4 (2017), pp. 133-148.

mente alla manifestazione dionisiaca, poiché in assenza del testo scritto la distinzione tra attore e spettatore scompare¹⁴¹. Oltre a condividere con Nietzsche la teoria secondo la quale lo spettacolo teatrale greco nasce come sviluppo del “canto del capro”, rito dionisiaco in cui il sacerdote accompagnava il sacrificio del capro con la narrazione del mito di Dioniso, Colli risale alle origini eleusine del dramma. Considera la tragedia da Eschilo in poi come la degenerazione dei misteri eleusini, in base al riferimento a testi scritti – e all’estensione della conoscenza misterica a un pubblico di non iniziati.

Le laminette orfiche del V-III secolo a. C. – scrive Colli – restituiscono l’esperienza dell’*epoptéia* in termini teatrali non letterari¹⁴². L’evento dell’anima che brama di dissetarsi alla fonte di Mnemosine è descritto teatralmente. Laddove è superata la distinzione tra attore e spettatore, sia in ambito teatrale – nelle prime rappresentazioni i coreuti erano simultaneamente attori e spettatori – sia in ambito misterico, in assenza di testi scritti da seguire pedissequamente senza possibilità di improvvisazione o variazione, il dionisiaco può emergere.

In base a questo tipo di suggestioni è forse possibile interpretare quel processo “al di là della scrittura” a cui Colli allude nella sua risposta a Campioni. Ciò che consente di recuperare la dimensione viva dello scambio dialettico è in ambito teatrale il superamento della distinzione tra attore e spettatore. Similmente Colli, come si è notato nel capitolo precedente, nelle sue opere interpreta positivamente un paritetico scambio tra interlocutori, che si rifà all’originario spirito dialettico ellenico, anziché lo squilibrato e autoritario rapporto tra un retore e una massa di passivi ascoltatori.

A provare l’attendibilità dell’ipotesi del riferimento colliano al teatro, a un certo tipo di teatro rivolgentesi all’immediato, un

¹⁴¹ Ivi, p. 143.

¹⁴² G. COLLI, *La nascita della filosofia*, cit., p. 33.

altro degli ultimi dialoghi resi pubblici di Giorgio Colli, datato anch'esso 1978, quello con il suo amico di sempre, Alessandro Fersen.

In questo testo Colli dialoga con l'amico impegnato da anni in lavori di sperimentazione teatrale aventi come fulcro la memoria, che utilizzano varie tecniche estatico-sciamaniche al fine di portare in luce la dimensione inconscia degli attori. Giorgio Colli, rivolgendosi all'amico, si esprime a tal proposito in questi termini:

Tu non ti servi di una comunicazione concettuale, tu provochi una disposizione nell'interiorità del tuo attore o discepolo mediante vari mezzi tecnici, e in questo caso il ruolo del concetto è assunto da una tecnica di comunicazione espressiva di tipo teatrale, che può essere la tecnica dell'attrezzo o un'altra delle tue tecniche, che sono delle mediazioni parallele, però, in un certo senso, più vicine al *concreto* di quanto non sia un concetto. [...]

Penetrando in questa parte più intima di noi stessi attraverso queste esperienze, noi ci spogliamo di tutte le sovrastrutture della vita quotidiana [...]: questo "noi stessi" profondo, ad un certo punto, non è neanche più qualcosa di individuale. Ed è in questo che consiste la comunicazione teatrale, io penso, nell'identificazione di questo "noi stessi" con l'essenza del mondo. E' un discorso molto generico, me ne rendo conto ...Voglio dire che questo "io" più profondo che viene a galla, secondo me, va al di là della nostra personalità. E questo è l'aspetto "divino" dell'esperienza teatrale¹⁴³.

Per Colli dunque il teatro di Fersen consente di recuperare la dimensione mistica dell'individualità non rappresentativa. Il sé stesso profondo, che viene a galla grazie alle tecniche messe a punto da Fersen, è secondo il filosofo qualcosa di non più strettamente individuale, piuttosto identificabile con l'essenza

¹⁴³ G. COLLI in A. FERSEN, *Risalendo a Dioniso (Conversazione con Giorgio Colli)*, in ID., *La dimensione perduta: Alessandro Fersen, 1957-1978: ventun anni di Laboratorio teatrale*, a cura di G. POLACCO, STET, Roma 1978, pp. 2-3.

del mondo. Proprio questo recupero dell'identificazione dell'individuo con Dioniso – su modello della visione eleusina, matrice del teatro – caratterizza l'aspetto divino dell'esperienza teatrale.

Giuliano Campioni nell'intervista del novembre '78 inoltre interroga Colli in merito a un'altra spinosa questione nietzschiana, il rapporto del filosofo tedesco con l'attualità, con il presente e con l'agire storico.

Lei è stato accusato di far parlare a Nietzsche troppo spesso il linguaggio di Schopenhauer. In tal modo il motivo dell'aristocraticità si identifica, in un certo senso, col distacco e la relativizzazione dell'agire storico. In questo modo una "inattualità" che incoraggia fughe ed evasioni dal concreto reale non risponde oggi a una richiesta "attuale" della crisi dei tempi? Nietzsche stesso combatte decisamente (abbastanza presto) la posizione "asiatica" di Schopenhauer nella separazione inattendibile di "prassi" e "teoria" e avverte certi pericoli del "pepe metafisico" di Schopenhauer, il cattivo uso che del filosofo si faceva adattandolo alla debolezza dei tempi e servendolo "come una droga stupefacente ed eccitante". Nietzsche utilizza invece Schopenhauer, a mio avviso, per una critica dell'attualità, per modificare la realtà storica.

Una risposta si può dare distinguendo in Nietzsche stesso due aspetti contraddittori: da un lato la sua autodichiarazione di "inattuale", che in qualche modo è una costante, una delle poche costanti che si trovano nel suo pensiero. Per quanto riguarda le critiche che mi sono state fatte – a cui lei accennava – l'affinità profonda tra Nietzsche e Schopenhauer è stata messa in rilievo da me per spiegare fino in fondo cosa significhi "inattuale" in Nietzsche, cioè cosa lui vuole dire di se stesso, cosa vuole raggiungere attraverso l'inattualità. Il senso in cui Nietzsche ha intesa fin da principio questa "inattualità" – cioè nell'epoca giovanile, in cui era così vicino a Schopenhauer – rimane in qualche modo una costante in lui: il senso del distacco dal presente.

Nietzsche mantiene questo distacco fin negli ultimissimi anni in cui continua a parlare contro l'epoca moderna, contro il presente. In questo senso si illumina anche tutto il suo rapporto con la greicità perché, per conto mio, quando formula il concetto di "inattualità", Nietzsche pensa ai Greci. Se da un lato il concetto di "inattualità" deriva da Schopenhauer, dall'altro non appare un tema schopenhaueriano perché in lui non è certo il riferimento ai Greci che fa assumere questo distacco dal mondo storico.

Da un lato quindi Schopenhauer, dall'altro uno sguardo perennemente rivolto ai Greci determinano in Nietzsche questo *pathos*, potremmo dire, dell'inattualità.

Per contro in Nietzsche c'è tutto un altro aspetto che viene fuori continuamente e che non si può considerare semplicemente come secondario, cioè di attaccamento alla storia e ai suoi problemi, in modo che in lui c'è questo continuo intreccio tra "inattuale" e "l'inattuale che vorrebbe diventare attuale" [...]. Da questo emerge un dissidio in profondità del pensiero di Nietzsche che da un lato è un "inattuale", dall'altro lato vuole modificare la realtà e vuole che la sua inattualità diventi "attualità". In questo c'è una contraddizione che poi esplose alla fine della sua vita. Di questa aporia, di questa discrepanza in profondità e non conciliata, io ho cercato di mettere in luce l'aspetto dell'inattualità perché è quello per me più importante e il meno capito nell'epoca presente¹⁴⁴.

La questione dell'inattualità di Nietzsche viene da Colli collegata alla sua riscoperta dei Greci. Nietzsche, si afferma nell'intervista, è "inattuale" nella misura in cui guarda a Schopenhauer e ai presocratici.

Occorre specificare – come ha fatto Piero Di Giovanni nella sua introduzione a *I filosofi preplatonici* – che lo sguardo nietzschiano nei confronti dei pensatori aurorali non si nutre, come spesso è stato ipotizzato, della propensione per un'ideologia conservatrice o imperialista. Piuttosto, per Nietzsche i preplatonici sono importanti perché restituiscono la felice idea

¹⁴⁴ G. CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, cit.

di una filosofia intesa come *pathos* e come *thàuma*¹⁴⁵ – in questa misura “inattuale” nel senso in cui Colli intende il termine, cioè “in contrasto con l’epoca contemporanea”.

Questo fraintendimento è stato occasionato da una prima edizione delle opere di Nietzsche uscita negli anni Venti in Italia per i tipi dell’editore Monanni di Milano, con una prefazione di Richard Ohler e un’introduzione di Elisabeth Förster-Nietzsche. L’edizione ha un grande impatto sull’Italia fascista, in quanto lega il filosofo di Röcken al nazionalismo, facendo leva non secondariamente sulla sua considerazione della Grecia presocratica. Scrive Elisabeth Förster-Nietzsche nell’*Introduzione*: «Come i Greci dell’epoca dei tragici, mio fratello è fondamentalmente individualista e aristocratico, e ciò ch’egli ammira soprattutto nella civiltà ellenica è l’abbondanza di uomini superiori che essa produce»¹⁴⁶. Questa citazione dimostra il processo di falsificazione messo in atto non solo relativamente alle opere nietzschiane della maturità, ma anche rispetto a quelle giovanili. L’interesse di Nietzsche per le origini della filosofia viene nell’edizione motivato in base al suo individualismo.

L’“inattualità” a cui fa riferimento Colli non è di certo questa. Il Nietzsche ammiratore dei preplatonici è inattuale, in quanto prende come punti di riferimento dei pensatori che non esercitavano la professione di filosofi, eppure seppero creare modelli filosofici ineguagliabili spinti dalla meraviglia e dalla curiosità. Non furono intellettuali o uomini di cultura nel senso moderno del termine, ma piuttosto dei pensatori indipendenti considerati spesso dalla *pólis* con rispetto e devozione.

Per Colli “inattualità” significa “distacco dal presente”. Per spiegare la sua valutazione positiva del concetto di “inattualità”, si potrebbe guardare alla concezione del rapporto tra Stato e

¹⁴⁵ P. DI GIOVANNI, *Introduzione a I filosofi preplatonici*, cit., pp. XIX-XX.

¹⁴⁶ E. FÖRSTER-NIETZSCHE, *Introduzione a F. W. NIETZSCHE, Opere*, volume II, Monanni, Milano 1927, p. 17.

cultura, che il filosofo torinese sviluppa a partire dal riferimento a Jacob Burckhardt. L'intellettuale che si distacchi dal presente è in grado di assumere un'indipendenza dal potere statale che gli permetta di invertire i rapporti di forza: non più la cultura al servizio dello Stato, ma viceversa. Per Colli il Nietzsche "inattuale" e i presocratici sono personalità volte alla "grandezza" anziché alla "potenza"¹⁴⁷, cioè dirigono le proprie energie spirituali in primo luogo verso la propria interiorità anziché all'esterno, interessati all'acquietamento del dolore nella conoscenza anziché alla lotta contro le altre potenze, e al dominio sugli altri.

Il chiarimento della considerazione positiva dell'inattualità di Nietzsche da parte del filosofo italiano potrebbe inoltre risultare dal riferimento a un suo passo, contenuto nella prefazione all'edizione Boringhieri di *Schopenhauer come educatore*, datata 1959. Qui il filosofo spiega perché si dovrebbe prendere come maestri Schopenhauer e Nietzsche:

non importa se, nella loro rivelazione del mondo, questi filosofi hanno fatto emergere una visione tragica, hanno mostrato il sostrato terribile e feroce della nostra esistenza, salvando dalla condanna della vita individuale e associata soltanto la cultura dell'uomo, l'arte, la religione, la filosofia. Dal dolore di questa conoscenza sorge una nuova possibilità del nostro agire, nel conservare e rafforzare l'esistenza della cultura. Questo è il senso più profondo del loro insegnamento, e capire questi filosofi significa operare nella direzione da essi indicata, in modo che l'"inattualità" della loro vita, il loro "distacco" dagli uomini e dagli interessi storici non si riproducano in altri filosofi solitari, simili a loro, ma siano il principio di un rivolgimento, che faccia risorgere la cultura come vita vivente, essenza di una società, sia pure ristretta, di uomini¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Si confronti *supra*, III, pp. 172-175.

¹⁴⁸ G. COLLI, *Scritti su Nietzsche*, cit., p. 32.

Altro problema è quello del Nietzsche “attuale”, che Colli disapprova e sul quale si sofferma assai di rado. Quando il filosofo tedesco si pronuncia in modo critico nei confronti della democrazia e dell’uguaglianza, è come se il suo pensiero scadesse nell’ambito della potenza. Allora si mostra il Nietzsche retore, interessato al dominio, insofferente nei confronti dell’altro. Allora si comprende il suo essersi fermato a metà strada, il suo non aver condotto fino in fondo l’inversione da lui stesso preparata. Basti pensare a tal proposito al suo rapporto con la scrittura – sul quale Colli si è pronunciato nella precedente risposta dell’intervista –: pur avendo compreso i pericoli della scrittura filosofica, e la necessità di riformularla per sfuggire alla presa della metafisica occidentale, Nietzsche è e resta un *homo scribens*. Non è riuscito a spingersi al di là della scrittura, così come non è riuscito a sanare il dissidio tra la sua anima “inattuale” e la ricaduta “attuale” delle sue riflessioni.

Conclude Campioni:

Contro le interpretazioni immediatistiche di Nietzsche, contro forme caricaturali dell’affermazione, ed ebbrezze dionisiache a buon mercato – che oggi sono tanto di moda – lei afferma che Nietzsche è un “asceta di nascita” e che “anche il suo Zarathustra è un asceta”. Vorrebbe chiarire un po’ il senso di questa sua affermazione?

Per chiarirlo bene devo tornare ancora una volta ai Greci e parlare del tema, cui accennavo prima, del significato di Dioniso, in cui io credo di avere approfondito quello che già Nietzsche aveva detto. Rispetto a questo tema che è così profondo – Nietzsche presenta Dioniso come dio dell’ebbrezza, dell’orgiasmo – lui realizza tutto l’opposto, sembrerebbe, nella sua vita: la sua è la vita di un asceta, c’è poco da dire. Se andiamo a vedere la sua biografia, il suo modo di vivere troviamo questo. Ora la cosa, secondo me, non deve essere liquidata in un modo superficiale: dicendo per esempio che lui aspirava a qualcosa che non era in grado di realizzare o in modo consimile. In realtà

se noi andiamo ad approfondire la religione dionisiaca nelle sue origini greche, troviamo che in Dioniso coesistono tutte le contraddizioni, e in particolare questa contraddizione: il giudizio complessivo sulla vita è al tempo stesso dell'estrema affermazione vitale e di un ritrarsi pessimistico, come ci illustra la letteratura orfica. Nel concetto di Dioniso troviamo congiunti quest'immediata sfrenata vitalità e questo ritrarsi ascetico che si fonda su una lacerante intuizione pessimistica della vita, su una valutazione del mondo come pura apparenza. Questa ambiguità che sta sullo sfondo del concetto di Dioniso la ritroviamo in Nietzsche che la realizza non dottrinalmente, ma quasi vitalmente, con la sua stessa vita¹⁴⁹.

Questa risposta, con la quale si conclude l'intervista, con la sua tesi apparentemente paradossale del Dioniso asceta, si collega alla caratterizzazione colliana del culto orgiastico come una pratica finalizzata alla conoscenza, radicalmente in continuità con il rituale misterico culminante nell'*epoptéia* – aspetto evidenziato nel primo paragrafo di questo capitolo. Nel *Dopo Nietzsche* Colli aveva definito l'artista un asceta, e l'arte ascetismo¹⁵⁰. È possibile ora assimilare di nuovo l'artista-fanciullo a Dioniso, e a Zarathustra, in base al distacco dalla «falsa vivezza dell'esistenza abituale»¹⁵¹, in virtù della sua esperienza estatica. Nell'iniziale e imprescindibile distacco dal mondo, dall'oggetto fenomenico, dalla rappresentazione, l'artista si caratterizza come un asceta, e nel percorrere questa via non rinnega, ma anzi conferma la propria essenza dionisiaca.

5. *L'ultimo studio di Colli: l'abbozzo dell'Eraclito ne La sapienza greca*

La figura di Eraclito appare centrale nella speculazione colliana sin dal giovanile *Filosofi sovrumani* (1939). L'Oscuro è

¹⁴⁹ G. CAMPIONI, *Intervista a Giorgio Colli*, cit.

¹⁵⁰ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 115.

¹⁵¹ Ivi, p. 113.

straordinariamente apprezzato da Colli per il suo stile enigmatico. In lui, scopritore del *logos*, l'espressione appare ancora in forma sorgiva, nella sua disarticolazione. Pur possedendo tutti gli universali, non ne fa uso, non gli interessa la concatenazione degli argomenti secondo la necessità. Respinge la dimostrazione e rievoca l'immediatezza mediante lampeggiamenti. In Eraclito, il cosmo nella sua totalità è interpretato come un grande e misterioso enigma, la cui soluzione inattuabile è espressa nell'armonia discordante dei contrari. Le sue formulazioni antifatiche manifestano evidentemente di discendere dalla sfera dell'enigma e della divinazione.

Nel progetto de *La sapienza greca* al Solitario di Efeso sarebbe dovuto spettare lo spazio del quarto volume, tuttavia la vita di Colli si interrompe bruscamente proprio mentre lavora a questa sezione dell'opera. Così il volume eracliteo purtroppo non viene concluso, e vede la luce nel 1980, un anno dopo la morte dell'autore, per iniziativa dell'editore Adelphi, il quale pubblica il materiale colliano relativo al suo ultimo studio nello stato di "torso", di abbozzo incompiuto. *L'Eraclito* di Colli, anziché il quarto di undici volumi di cui si sarebbe dovuta comporre l'opera, diviene così il terzo e ultimo volume di un progetto aspramente interrotto.

Un ictus fulminante coglie Giorgio Colli nella sua appartata abitazione di San Domenico di Fiesole il 6 gennaio 1979, dieci giorni prima di quello che sarebbe stato il suo sessantaduesimo compleanno.

Fino a pochi minuti prima della morte improvvisa, Colli lavora al materiale eracliteo. Qualche giorno prima aveva avvertito l'editore di considerare ormai risolti i problemi fondamentali circa la selezione e l'ordinamento dei passi: restavano da stendere ancora il commento – per la realizzazione del quale

Colli aveva preso già numerosi appunti, sebbene in forma provvisoria ed ellittica – e l'introduzione, che come al solito avrebbe scritto per ultima¹⁵².

Adelphi decide di pubblicare l'opera allo *status quo* per rispetto del suo autore, nella convinzione che l'impostazione di Colli sarebbe stata assolutamente irripetibile e ineguagliabile. Nessun successore sarebbe stato plausibile¹⁵³. Una semplice e lieve armonizzazione degli aspetti più evidentemente incompiuti viene piuttosto realizzata da Dario del Corno, al quale lo stesso Colli aveva concesso il ruolo di collaboratore alla stesura dei primi due volumi dell'opera.

Il mondo di fronte a noi – il medesimo per tutti i mondi – non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà, fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure¹⁵⁴.

Questo frammento presenta l'interpretazione eraclitea del mondo come *πῦρ*. L'essenza metafisica del mondo è espressa simbolicamente dal fuoco. Il fuoco è simbolo del dio, e il mondo ne è l'espressione. Colli commenta questo passo interpretando il fuoco come «simbolo di Apollo-Dioniso»¹⁵⁵. Al cuore dell'intuizione eraclitea giace dunque il riferimento all'immediato, quel fuoco autogenerantesi da cui ha origine il mondo della rappresentazione.

L'enunciazione dell'aporia dialettica di Zenone e del *Parmenide* platonico è colta in forma intuitiva da Eraclito. Già

¹⁵² D. DEL CORNO, *Avvertenza* in G. COLLI, *La sapienza greca III: Eraclito*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1980, p. 13.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 5, 104, in G. COLLI, *La sapienza greca III: Eraclito*, cit., p. 45.

¹⁵⁵ G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 143.

l'Oscurο avverte il nostro mondo come illusoria parvenza contraddittoria. All'interno di questa percezione deve essere ricompreso anche il celebre "pánta réi", teoria che per Colli mette in evidenza il carattere apparente del mondo che conosciamo. Più dettagliatamente, Colli connette tre frammenti che espongono la dottrina eraclitea, al fine di mostrare l'andamento dialettico del suo *logos*, che giunge per stadi successivi all'enunciazione intuitiva dell'aporia zenoniana. Per lui i tre frammenti sono autentici e vanno interpretati come successivi nell'ordine.

Il primo frammento recita: «a coloro che entrano negli stessi fiumi continuano ad affluire acque sempre differenti»¹⁵⁶. È qui esposta, secondo il filosofo torinese, la simultaneità intuitiva dell'identità e dell'alterità: stessi fiumi sono composti da acque differenti. Il secondo: «nello stesso fiume, invero, non è possibile entrare due volte»¹⁵⁷. Qui è enunciata l'impossibilità della simultaneità. È intervenuta la ragione, e con essa il necessario. Il diverso non può essere identico, per cui il fiume è di volta in volta differente. La ragione separa l'impasto intuitivo di identità e alterità. Dunque il terzo frammento: «negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, tanto siamo quanto non siamo»¹⁵⁸. Viene qui enunciato il risultato zenoniano. I due casi dell'antifrasi vengono affermati simultaneamente, ed è confutata la pretesa di ogni *logos* costruttivo. Quindi la ben nota dottrina del "tutto scorre" è finalizzata secondo Colli alla dichiarazione dell'apparenza contraddittoria della nostra vita. Siamo e non siamo, entriamo e non entriamo: la nostra contingenza entra in rapporto dialettico con la necessità, il cui dominio non è assoluto.

¹⁵⁶ ARIO DIDIMO, in EUSEBIO, *Preparazione evangelica* 15, 20, 2, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 55.

¹⁵⁷ PLUTARCO, *Sull'E di Delfi* 18, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 57.

¹⁵⁸ ERACLITO, *Questioni omeriche* 24, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 57.

Quest'ipotesi colliana dell'anticipazione del risultato dialettico zenoniano in Eraclito sembra trovare conferma in due passi aristotelici. In uno lo Stagirita cita «il discorso di Eraclito, secondo cui tutte le cose sono e non sono»¹⁵⁹, nell'altro si esprime al riguardo in modo più esteso: «è impossibile invero, per chicchessia, essere convinto che la stessa cosa sia e non sia, proprio come alcuni ritengono che dica Eraclito»¹⁶⁰. Il suo astio nei confronti di questo risultato teoretico si spiega guardando alla sua logica, secondo Colli intenta a insabbiare – come si notava – ogni aporia dialettica. Del resto lo Stagirita, nel IV secolo, è ormai lontano anche dallo stile enigmatico-oracolare eracliteo, e ha modo di affermare:

in generale occorre che lo scritto sia ben leggibile e facilmente intelligibile, il che poi è la stessa cosa. Questo risultato non si raggiunge con [...] una scrittura che non sia facile punteggiare, com'è appunto quella di Eraclito. Ardua è infatti la punteggiatura dello scritto di Eraclito, poiché non è chiaro a che si riferisca una parola, se a ciò che segue oppure a ciò che precede [...]. Dice infatti: “riguardo a questa espressione che è vera sempre gli uomini si mostrano privi di intendimento”. Difatti non è chiaro se il “sempre” vada riferito a quanto precede o a quanto segue¹⁶¹.

Ma la sua completa estraneità al mondo presocratico, e in particolare al *logos* eracliteo, è dichiarata con la massima evidenza in un altro frammento, dove si legge: «alcuni, invero, delle cose di cui possiedono una opinione sono convinti non meno di quanto altri siano convinti delle cose di cui possiedono

¹⁵⁹ ARISTOTELE, *Metafisica* 1012 a 24-26, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 119.

¹⁶⁰ ARISTOTELE, *Metafisica* 1005 b 23-25, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 119.

¹⁶¹ ARISTOTELE, *Retorica* 1407 b 11-18.

scienza: e lo dimostra Eraclito»¹⁶². Il *logos* eracliteo è interpretato come mera opinione, imperfetta, mancante, favolistica al cospetto della ben più giustificata scienza aristotelica. Di nuovo la speculazione presocratica è interpretata dal filosofo come l'inizio incerto e balbettante del pensiero teoretico e scientifico.

«Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e si altera nel modo in cui il fuoco – ogni volta che divampi mescolato a spezie – riceve nomi secondo il piacere di ciascuno»¹⁶³.

In questo frammento Colli individua una dichiarazione di “prospettivismo”¹⁶⁴ da parte di Eraclito. Il dio si manifesta come rappresentazione che varia a seconda del punto di vista dell'osservatore, *kath'edonén*. Il fuoco divampa spargendosi in fumi di vari colori e odori, diversi a seconda del punto di vista: il mutarsi del dio dipende cioè dalla variazione dei soggetti, secondo i vari *principia individuationis*. Si tratta dell'espressione filosofica del mito orfico dello specchio di Dioniso¹⁶⁵: pur nella sua scomposizione in vaghi ed effimeri fumi, il fuoco è uno, come è uno il dio, la cui immagine si frange nelle molteplici sembianze del mondo.

La natura dell'immediatezza è posta in continuità con l'interiorità indicibile extra-rappresentativa. Nell'anima di ciascuno, da intendere come identica alla totalità, giacciono gli opposti nella loro indistinzione, non in qualità di oggetti reali, ma come elementi che, una volta entrati in ambito rappresentativo, si connoteranno in quanto nomi e categorie rappresentative. «E dentro di noi è presente un'identica cosa: vivente e morto, e lo sveglio e il dormiente, e giovane e vecchio: difatti queste cose,

¹⁶² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1146 b 29-31, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 123.

¹⁶³ IPPOLITO, *Confutazione* 9, 10, 8, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., pp. 89-91.

¹⁶⁴ G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 156.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

una volta rovesciate, sono quelle, e quelle dal canto loro, una volta rovesciate sono queste»¹⁶⁶. Il “rovesciamento” del frammento allude secondo Colli al passaggio dialettico da una tesi a un’antitesi, per ciascuna coppia di contrari, passaggio che non avviene all’interno dell’anima individuale, che accoglie in sé semplicemente la trama indefinita dell’armonia nascosta. È impossibile definire quest’ultima, qualsiasi connotazione non coglie la sua essenza. «Belle, di fronte al dio, sono tutte le cose; ma gli uomini hanno giudicato alcune cose come ingiuste, altre invece come giuste»¹⁶⁷. Tale ambito immediato sfugge cioè a ogni predicazione e comprensione. La coppia giusto-ingiusto, come quella vero-falso, pertiene alla sfera rappresentativa, all’ambito del giudizio, che non è quello dell’anima e del dio.

Nel corso degli anni molte obiezioni sono state avanzate dagli specialisti al metodo usato da Giorgio Colli per la ricostruzione storica dell’epoca dei sapienti. Il vizio di origine dell’opera, si è sostenuto, consiste nell’aver selezionato e ordinato il materiale secondo un preconetto ideologico ben preciso, in base a una presupposta prospettiva interpretativa. Una possibile difesa del metodo di Colli potrebbe articolarsi sul suo assunto – rimasto invariato sin dalla giovinezza – per cui il filologo non ha bisogno di un apparato storico-critico ipertrofico da mostrare come lasciapassare nel santuario della scienza, se lavora al disvelamento di una pura e incorrotta interiorità. Proprio al recupero di questa si muove *La sapienza greca*. Scrive Del Corno: «al di là dell’intensità concettuale, le sue sentenze rifluggono di un’astrale bellezza: chiarissime e misteriose al contempo, sono la memoria di un’età, in cui l’astrazione dell’intelligenza era pur sempre “congiunta alla vita sorgiva”. [...] Questi

¹⁶⁶ PLUTARCO, *Consolazione per Apollonio* 10, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 105.

¹⁶⁷ PORFIRIO, *Questioni omeriche, Iliade* 4, 4, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 109.

pensieri densi d'integrità e di armonia ci trasmettono – come egli diceva di Nietzsche – “un'immagine diversa dell'uomo, ed è con questa che dobbiamo misurarci noi”¹⁶⁸.

Giorgio Colli – come si diceva – muore improvvisamente, lasciando irrealizzati altri progetti oltre a quello, straordinariamente prezioso, de *La sapienza greca*. Fra questi una rivista culturale, da realizzare insieme all'amico Alessandro Fersen, a cui lo lega una consonanza di interessi – basti pensare alla centralità della memoria nel pensiero di entrambi – e un quasi quarantennale affetto.

Negli ultimi mesi del '78, all'epoca dell'intervista di Fersen, i due si vedono di frequente nei dintorni di Firenze, conversando, dibattendo per ore e ore. «Pochi giorni prima della sua morte ricordo una sua telefonata con quella voce intrisa di giocondità, e con quella cadenza piemontese che non lo aveva mai abbandonato: “Allora, la facciamo questa rivista?” – “Certo che la facciamo: dammi tempo due mesi”. Poi la telefonata di Marco¹⁶⁹, la mia corsa a Firenze. La vita è diventata più difficile da vivere, dopo di allora»¹⁷⁰. Così Fersen ricorda brevemente l'ultima conversazione avuta con il suo amico dal carattere schivo, taciturno, ma sempre disponibile a qualsiasi incontro umano, sempre pronto a rinascere in ogni nuovo progetto, nel suo fanciullesco “ricominciare sempre daccapo”¹⁷¹.

La vita filosofica di Giorgio Colli è stata caratterizzata da una vivida, incessante sete di ricerca, mai spenta dall'insorgere di problemi e ostacoli, fossero questi i terrori della guerra, i veti

¹⁶⁸ D. DEL CORNO, *Colli e la sapienza greca*, in G. CAMPIONI, S. BARBERA (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, cit., pp. 61-62.

¹⁶⁹ Marco Colli (Firenze, 1950), figlio di Giorgio, sceneggiatore e regista teatrale e cinematografico. Allievo di Fersen dal 1970 al 1973, subito dopo il diploma entra a far parte del suo gruppo di ricerca teatrale.

¹⁷⁰ A. FERSEN, *La memoria in Giorgio Colli*, in G. CAMPIONI, S. BARBERA (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, cit., p. 33.

¹⁷¹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, cit., p. 104.

editoriali, le ristrettezze economiche, le forze scarse o l'età non più giovane. Probabilmente una frase meglio di altre può condensare la parabola della sua appassionata ricerca: «chi non spera l'insperabile non lo scoprirà, poiché è chiuso alla ricerca, e a esso non porta nessuna strada»¹⁷².

¹⁷² CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* 2, 17, 4, in G. COLLI, *La sapienza greca III*, cit., p. 71.

Conclusioni

In base all'analisi condotta, si può tentare di ricostruire l'interpretazione colliana del mistero dionisiaco durante l'intero arco di produzione filosofica dell'autore.

Si è visto che nei testi giovanili emerge in primo piano la tematica dell'*interiorità* come ambito dell'individualità mistica, condizione extra-fenomenica in cui l'individuo, sottraendosi al mondo fenomenico inteso come *espressione*, giunge a un'esperienza estatica di superamento della scissione tra soggetto e oggetto – e in ciò consiste propriamente il dionisiaco nel primo Colli. Il dionisiaco è concepito cioè da Colli, negli anni giovanili, come «interiorità pura»¹, individualità mistica, condizione extra-rappresentativa, illimitata e indistinta, aliena alla scissione soggetto-oggetto. Tale «vissutezza»² corrisponde a un sovrumano sentimento, alieno ai limiti imposti dalla necessità, dallo spazio e dal tempo, il luogo proprio della contraddizione, incomprendibile razionalmente.

È in virtù di questa esperienza mistica che si rendono possibili secondo il giovane Colli sia l'autentica “filologia” (*Il filologo e Nietzsche e la “Geburt”*, '38-'41), sia la nascita della filosofia (*Dionisiaco e apollineo*, '38-'40, e *Filosofi sovrumani*, '39).

La filologia è caratterizzata come *immediata* attività *interiore*, basata sull'intuizione mistica anziché sul metodo e rigore scientifici, volta a interpretare il mondo come una grande *espressione*, e a scoprire quanto vi è di più intimo e nascosto dietro tale *logos*.

¹ G. COLLI, *Dionisiaco e apollineo*, in ID., *Apollineo e dionisiaco*, Adelphi, Milano 2010, a cura di E. COLLI, p. 111.

² *Ibidem*.

Tra quelli giovanili, *Il filologo* è un testo fondamentale, in cui Colli si mostra erede della concezione della filologia del giovane Nietzsche – in particolare *Omero e la filologia classica* (1869) – e manifesta la propria ammirazione per la filosofia di Pico della Mirandola, presentato come l’incarnazione dell’autentico filologo-mistico. La filosofia dell’Uno elaborata da Pico consente infatti la comprensione dell’attitudine *filologica* in senso colliano, in quanto caratterizza la vita dell’universo come una tendenza delle singole creature a ricongiungersi con l’Uno, e considera il particolare come un’espressione dell’universale.

Similmente l’individualità mistica, nel primo Colli, è al contempo massimamente generica e massimamente individuale, *coincidentia oppositorum* non comprensibile razionalmente. Soltanto a partire da tale individualità mistica, condizione in cui cade la distinzione soggetto-oggetto, si può dare un’autentica filologia, che non consideri le espressioni umane come meri oggetti. Colli definisce questo “stato d’animo musicale” come l’unica condizione per cogliere la verità delle cose, che rimane inevitabilmente sconosciuta alla ragione, la quale non riesce ad afferrare gli opposti elementi compresenti in un’inoggettivabile interiorità. Il tema dell’inadeguatezza della scienza e del concetto a trattare l’umano viene ripreso in *Phýsis krýptesthai philéi* (1948), nella cui introduzione metodologica Colli sviluppa una critica della moderna concezione della storia, che considera come termini noti quelle che in realtà sono espressioni umane, dietro le quali si cela un’inoggettivabile interiorità mai compiutamente afferrabile.

La filosofia d’altro canto nasce in Grecia dall’urto tra il mistico e il politico – intesi il primo come il dionisiaco e il secondo come l’apollineo. Essa deriva dall’esperienza dionisiaco-mistica dei presocratici, che giungono all’identificazione extra-fenomenica della propria anima con il mondo, per poi tradurre questa

“vissutezza” in ambito rappresentativo, restituendola apollineamente mediante simboli.

Anche la filosofia platonica per Colli sorge da un'esperienza mistica, che si rende evidente nei dialoghi giovanili, come dimostrano la teoria della consustanzialità “dionisiaca” di anima e idea (espressa nel *Fedone*) e la lode della *manía* come rottura dell'individuazione, contrapposta alla *sophrosýne* socratica, nel *Fedro*. Specificamente l'idea nasce come *indistinzione* di soggetto e oggetto. Anche quando Platone si impegna – dopo il 385 a. C. – in un'operazione di razionalizzazione della propria filosofia, il suo nucleo mistico resta intangibile.

La distruzione razionalistica delle idee esposta nel *Parmenide* non fa che confermare il carattere estatico dell'origine della dottrina delle idee platonica. In questo dialogo, capitale per Colli, Platone si adopera nello smantellamento razionale della propria teoria – condotto tramite il personaggio di Parmenide–, basato sostanzialmente sull'assurdità logica di un'essenza in sé e per sé esistente nell'anima di ciascuno, un universale esistente nel particolare. Nonostante l'evidenza logica delle obiezioni di Parmenide, Platone fa dire al Socrate del dialogo, rappresentante della sua visione giovanile, di continuare a *credere* nell'esistenza delle idee.

Nessun supporto avrebbe resistito alla distruzione razionale, se non il vivo ricordo di un'esperienza mistica: se Platone non avesse vissuto una maestosa esperienza interiore, avrebbe mandato in fumo le idee di fronte alle inconfutabili obiezioni del personaggio di Parmenide. Invece il suo Socrate vi crede ancora. Platone cioè, anche nel *Parmenide*, secondo Colli rimane sostanzialmente un mistico, la cui esperienza conoscitiva non è dissimile da quella dei grandi presocratici. La tarda dottrina delle idee giustificata scientificamente, inattaccabile dal punto di vista razionale, altro non è che un travestimento apollineo

della suprema esperienza dionisiaca, ai fini della comunicazione di quanto è propriamente incomunicabile. A rafforzare tale ipotesi colliana, la considerazione della funzione della comunicazione scritta da parte di Platone: la scrittura è essenzialmente un gioco, una maschera, e nessuna persona seria affiderebbe mai le proprie convinzioni a parole inerti (*Fedro* e *Settima lettera*). La traduzione dell'esperienza mistica in teoria razionale è una mera deformazione di quella, e Platone stesso invita coloro che hanno visto con lui la prateria iperurania a non seguirlo su questa strada.

Il grande insegnamento del *Parmenide* è quindi – conformemente alla teoria esposta a proposito della filologia – che la razionalità è un mezzo inadeguato a conoscere la verità (*Filosofi sovrumani*, 1939, *Lezioni di storia della filosofia antica*, 1950). Nel giovane Colli emerge dunque prepotentemente la tematica dell'interiorità come sede della *coincidentia oppositorum* che comprende in sé il soggetto e l'oggetto nella loro indistinzione, e che fonda tanto la filologia quanto la filosofia.

La concezione colliana del dionisiaco ha potuto svilupparsi grazie a un infaticabile confronto con il pensiero di Nietzsche. Per Colli Nietzsche ha il merito di aver riportato la filosofia alla sua matrice greca, presocratica, mistica, quindi dionisiaca. Dietro la filosofia nietzschiana si cela un ritorno a Dioniso, dio dimenticato nella filosofia moderna. Colli guarda al pensatore di Röcken essenzialmente come al filosofo del dionisiaco.

Se nella *Geburt* (1872) troviamo un Nietzsche ancora molto vicino al pensiero di Schopenhauer e alla forma sistematica, da *Umano troppo umano* (1878-1879), opera in cui compare per la prima volta lo stile aforistico, egli diventa quello che è, pervenendo non solo a un'autonomia stilistica, ma a un'autonomia di pensiero. Così ne *La gaia scienza* (1882) raggiunge un esito opposto a quello della *Geburt*: la conoscenza deve essere legata,

non contrapposta, alla sfera della gioia, in senso radicalmente anti-schopenhaueriano. È qui che emerge in Nietzsche la concezione di dionisiaco come *coincidentia oppositorum*, congiunzione di verità e bellezza, nonché gioia suprema pur nell'abisso di dolore.

A partire da questa nuova conquista, il pensiero di Nietzsche si connoterà secondo Colli in modo sempre più evidentemente affine alla sapienza presocratica, fino a giungere alla massima espressione della sua natura dionisiaca con lo *Zarathustra* (1883-1885). Qui Nietzsche fa uso di un linguaggio pre-concettuale, musicale, che richiama un'immediatezza di vita al di fuori della conoscenza fenomenica: le parole di Zarathustra, enigmatiche e contraddittorie, sono simboli di qualcosa che non ha volto – ricordano i simboli e le immagini usate dai presocratici per esprimere la propria "vissutezza". Nello *Zarathustra* Nietzsche secondo Colli riesce a recuperare la facoltà greca del riferimento a un *logos* non sostanziale, piuttosto relativo a un ambito extra-fenomenico.

Nel progressivo distacco da Schopenhauer, il dionisiaco viene quindi pensato da Nietzsche non più come l'apprensione dell'abisso di dolore, dell'orrida verità contrapposta all'apollinea bellezza, ma come *coincidentia oppositorum*, congiunzione di verità e bellezza, finalizzata a una gioia che predomini sul dolore e a una levità che predomini sulla pesantezza. È recuperando il senso greco di dionisiaco – e il senso greco di *logos* –, quindi, che Nietzsche si distacca dal pessimismo schopenhaueriano per dar vita al suo nichilismo positivo.

Da questa concezione di dionisiaco deriva inoltre la *pars destruens* dell'ultima filosofia nietzschiana, straordinariamente apprezzata da Colli, in quanto radicalmente affine alla matrice greca: l'individuo è un che di costantemente mutevole e addirittura indefinibile. Quello del soggetto sostanziale è un concetto-maschera, una finzione, così come "l'azione", "la cosa",

“l’essere”, “il pensiero”, nonché “la volontà”. In base a tali decostruttivi assunti nietzschiani, Colli interpreta la dottrina della volontà di potenza come una maschera, un insegnamento essoterico che nasconde il nichilistico precetto esoterico, “l’inesistenza della volontà”. Soltanto mediante la costruzione di quei concetti smascherati come finzioni – l’essere, il soggetto, l’azione, la volontà – l’uomo riesce a vivere. Questa è la filosofia di Dioniso, una filosofia della menzogna.

In base alla sua interessante analisi, Colli ha quindi modo di riconoscere nella filosofia nietzschiana un immanentismo soltanto apparente, riconoscendo in essa un sostrato mistico.

In *Filosofia dell’espressione*, il dionisiaco si inserisce all’interno del nascente impianto metafisico colliano come ciò di cui è segno il mondo come rappresentazione. L’errore della filosofia moderna è secondo Colli l’illusione di trovarsi alle prese con un soggetto sostanziale. Bisogna recuperare piuttosto la prospettiva greca sui problemi gnoseologici, considerando il soggetto come qualcosa di cangiante e illusorio, continuamente trapassante nel suo opposto, l’oggetto. Il dato primitivo da cui partire è la *rappresentazione* nel senso di *re-praesentatio*, rievocazione, ossia il mondo non è che una rete di nessi conoscitivi sostenuti dalla memoria. La conoscenza non è che ricordo. Seguendo il movimento retrocedente della memoria, facoltà di cui è arduo sondare l’origine – «il ricordo avverte che vi fu alcunché di diverso dall’attuale rappresentazione»³ – è necessario postulare un fondo che non sia rappresentazione, ma da cui sorgano tempo e rappresentazione. Il riferimento della memoria a questo ambito altro costituisce la base per l’ipotesi del mondo come *espressione* di qualcosa di nascosto, rimando a «qualcosa che sta sotto»⁴, semplicemente “vissuto”, non “saputo”, che sfugge alla polarità soggetto-oggetto. Questo ambito

³ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 37.

⁴ Ivi, p. 21.

è definito *immediatezza* o *contatto metafisico*, sebbene Colli più e più volte sottolinei l'inadeguatezza di ogni espressione umana a designarlo. Estraneo a ogni determinazione categoriale, presenta la congiunzione di "violenza" e "gioco" e l'indistinzione di soggetto e oggetto. Luogo della *coincidentia oppositorum*, è il dionisiaco.

L'ipotesi del mondo come espressione consiste nell'inquadrare da lontano, da una prospettiva esterna, metafisica, il mondo come serie di nessi rappresentativi, per cui esso si risolve in un intreccio di "catene espressive". La ragione – così come il soggetto e l'oggetto, sia sensibile sia astratto – in Colli appartiene all'espressione, è una *rappresentazione* dell'immediatezza. "*Espressione*" traduce infatti il greco "*logos*".

L'espressione è intrisa di una povertà costitutiva e, tramite l'impulso "erotico" a esprimersi sempre ulteriormente⁵, tenta invano di recuperare l'immediatezza da cui sorge, la cui alterità sempre si sottrae alla sua presa. È da questo anelito espressivo che Colli fa derivare il *logos* astratto. Questo si origina dal *ri-flusso* espressivo – chiamato così perché, sebbene sia un movimento astrattivo, intende recuperare l'immediatezza – che consiste nella prosecuzione umana del mondo come espressione. Sorto l'oggetto sensibile come "espressione seconda" dall'agglutinamento delle "espressioni prime", ovvero i ricordi di attimi – per cui dal *contatto* si propaga anzitutto l'*áisthesis*, e da essa l'organo di senso e l'oggetto sensibile, non viceversa –, la ragione umana forgia il *concetto* oltrepassando la singolarità dell'oggetto sensibile, in direzione di una maggiore indeterminatezza, nel tentativo vano di recuperare l'indeterminatezza dell'immediatezza.

Ma l'astrazione non coincide con l'immediatezza: la commistione *immediata* di "gioco" e "violenza" diviene la distinzione

⁵ F. MONTEVECCHI, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, cit., p. 145.

logica di contingenza e necessità. Tale scissione è dovuta alla preminenza della necessità – che traduce univocamente la “violenza” commista al “gioco” dell’immediatezza – in ambito logico, secondo la quale, in base al principio di esclusione, si distingue quanto è nel *contatto* congiunto. Tuttavia la necessità non esaurisce la rappresentazione, e la macchina della logica è destituita di autonomia a causa della sua inadeguatezza a trattare oggetti e giudizi contingenti, che sfuggono ai principi di terzo escluso e di non contraddizione. Così la logica, pur procedendo mediante la distinzione delle categorie modali, culmina nel riferimento all’indistinzione dionisiaca, perché *secondo la necessità dei suoi stessi principi*, ciascuna determinazione si rovescia nel suo opposto, a causa della contraddizione triangolare – cioè la doppia contraddizione necessario-contingente e affermativo-positivo.

Il necessario affermativo, cioè, contraddice tanto il necessario negativo quanto il contingente negativo, due giudizi tra loro contraddittori. Posto il necessario affermativo, secondo la stessa necessità logica, si esclude il contingente negativo, allora – in base alla contraddizione tra contingente e necessario – si ammette il necessario negativo. Così il necessario affermativo si rovescia nel necessario negativo. «Un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è»⁶: Colli chiama questo risultato la “legge generale della deduzione”. Esso corrisponde al grande esito della teoria della ragione greca, espresso da Zenone di Elea. L’oggetto necessario viene privato di consistenza, e con ciò la logica è smascherata come dipendente dall’immediato fondo dionisiaco. Ogni oggetto *è e non è* – il contingente per sua stessa definizione, il necessario secondo la legge generale della deduzione. L’espressione/ragione rivela quindi il suo

⁶ G. COLLI, *Filosofia dell’espressione*, cit., p. 149.

imprescindibile riferimento all'indistinzione mistica dionisiaca.

Si è dunque considerato come il riconoscimento dell'origine del *logos* astratto nel moto di *riflusso* espressivo in direzione dell'immediatezza, e la dichiarazione della sua finale confluenza nell'indistinzione di "gioco-violenza", manifestino la connessione essenziale di dionisiaco e apollineo, *immediatezza* ed *espressione*: Dioniso si guarda allo specchio e vede il mondo, l'immagine orfica simboleggia il rapporto tra *contatto* e *logos*. Il mito orfico dello specchio di Dioniso significa cioè la continuità tra l'immagine di Dioniso come *immediatezza* e il riflesso del mondo come *espressione*, pur essendo questi due àmbiti eterogenei. La ragione ha una funzione espressiva e allusiva, dipendente dall'immediatezza dionisiaca. È un riverbero di questa, non un'*arché*, e, una volta svincolata dal suo rimando metafisico, non può che restare prigioniera della sua stessa forma, come testimonia l'assurdità logica della legge generale della deduzione.

È la Sostituta a segnare un'involuzione progressiva della ragione greca: dietro al *logos* non c'è più nulla, esso diventa l'unico dio, la scrittura acquista autonomia espressiva, la comunicazione appare finalizzata alla potenza e al dominio, e l'autentica dialettica partecipativa viene sostituita dal discorso autoritario del retore davanti a passivi ascoltatori. Si tratta del progressivo abbandono di Dioniso da parte della filosofia razionalistica di cui si parlava in precedenza: ancor meglio si può comprendere a questo punto in che senso secondo Colli Nietzsche si presenti come il nuovo Zenone.

In virtù della connessione sostanziale di dionisiaco e apollineo, la dialettica greca viene interpretata da Colli come il procedimento finalizzato all'autoannientamento della ragione e alla riconduzione della rappresentazione all'immediatezza da cui sorge – è questo l'acme della teoria della ragione greca, la

grandiosa dichiarazione zenoniana: la ragione distrugge se stessa per rivelare la sua parzialità. L'interpretazione colliana di Parmenide e di Zenone diverge nettamente da quella del giovane Nietzsche, secondo il quale gli Eleati sarebbero i dogmatici inventori del gelido impianto razionalistico occidentale degradante la prospettiva empirica mediante la sottomissione del reale al razionale (*La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, scritto nel 1873, e *I filosofi preplatonici*, materiale di corsi babilonesi del 1872-76). Nietzsche secondo Colli non è riuscito a cogliere nell'esuberanza della ragione eleatica il suo autoannientamento nel riferimento alla vita fremente.

Nel presente lavoro ci si è inoltre soffermati sulla considerazione colliana dell'arte. Quest'ultima, come "tecnica dell'estasi", intrattiene un rapporto privilegiato con l'immediatezza dionisiaca, in virtù della rottura del *principium individuationis* e di un movimento regressivo, contrario al procedere della necessità logica – quanto alla direzione, simile al *reflusso* logico, ma, quanto al risultato, più vicino all'immediatezza, lasciando sussistere l'ambiguità di "gioco e violenza". Dato che la nostra individuazione è, come ha mostrato *Filosofia dell'espressione*, nient'altro che un nesso di conoscenze, strappato il velo della persona, l'arte riporta l'essere umano al primo ricordo di ciò che non è più conoscenza – pur stando all'origine di questa –, venendo meno la distinzione soggetto-oggetto (*Dopo Nietzsche*, 1974). L'arte si presenta quindi per Colli come una modalità di recupero dell'indistinzione mistica dionisiaca.

Il radicamento del logico nel mistico, in altri termini la discendenza del razionale dal dionisiaco (*Filosofia dell'espressione*), giustifica la tesi della nascita della filosofia dall'esperienza misterica e dalla follia (*La nascita della filosofia*, 1975).

La dialettica sorge dal detto oracolare e dalla formula enigmatica: la dichiarazione di guerra del dio all'uomo tramite l'incomprensibilità dei detti oracolari-enigmatici si trasforma dapprima nella competizione tra gli interpreti del detto divino, e in seguito nella sfida intellettuale tra sapienti che si fronteggiano in dispute teoretiche. Inoltre la stessa forma della locuzione antifatica caratterizza anzitutto il responso oracolare, in seguito l'enigma, e ancora la dialettica come sfida articolantesi sul contraddittorio tra due interlocutori, in cui l'unità del detto antifatico si scinde in due proposizioni contraddittorie, sostenute rispettivamente dai due sapienti. Lo stesso termine aristotelico *próblema*, "formulazione di una ricerca" in ambito dialettico (*Topici*) in fonti antiche indica propriamente l'enigma proveniente dal dio.

Nell'ultima ricerca colliana, *La sapienza greca* (1977-1980), Dioniso, con la sua intima contraddittorietà – dio e animale, ebbro e casto – è presentato come il dio di ciò che, manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittori. È l'indistinzione mistica come cifra archetipica della sapienza.

I riti orgiastici in suo onore vengono interpretati qui da Colli come finalizzati a una suprema conquista conoscitiva, uno stato allucinatorio di indistinzione tra soggetto e oggetto simile all'*epoptéia*, visione mistica in cui culmina il rito eleusino – anch'essa presieduta dal Licio secondo Colli. Dietro ogni conoscenza mistica in ambito greco giace Dioniso. Quest'ultimo è alla base dell'arcaica esperienza religiosa greca – il culto di Apollo è derivato da questo – e, tramite essa, si rivela alla base della ragione espressiva-allusiva. Così Colli si impegna a dimostrare la matrice dionisiaco-mistica ancora evidente nel pensiero dei primi filosofi ufficialmente riconosciuti dalla tradizione.

Di Talete Colli apprezza, più che la dottrina dell'acqua, l'esaltazione dell'anima purificata al divino – cui allude l'attribuzione aristotelica “tutte le cose sono piene di dèi” (*De anima*) – rivelante la dionisiaca equazione anima-dio. Nell'interpretazione del pensiero di Talete, Colli si distingue nettamente da Nietzsche, che lo considera un fisico anziché un mistico, fedelmente alla *Metafisica* aristotelica, distanziandolo maggiormente dal mondo mitico-religioso che l'ha preceduto. Per il filosofo tedesco, in Talete si ha il passaggio dall'immagine al concetto, dalla religione alla scienza (*I filosofi preplatonici*), mentre per l'italiano in Talete rivive lo spirito mistico eleusino, che rende possibile l'identificazione di anima e dio.

Per Colli, Anassimandro concepisce l'“al di là dell'essere”, sfondo da cui emerge il multiforme spettacolo delle “cose che sono”, e al quale esse tornano – ambito da cui discende ogni contraddizione e in cui ogni contraddizione si risolve – in dipendenza dall'oggetto dell'estasi eleusina. Il suo detto è evidentemente figlio del misticismo orfico-eleusino: viene enfatizzato il carattere transeunte delle “cose che sono”, e la necessità che detta il passaggio dall'“al di là dell'essere” all'essere è un mascheramento dell'Ananke orfica.

Infine Eraclito anticipa intuitivamente la conclusione dialettica zenoniana: “negli stessi fiumi tanto entriamo quanto non entriamo, tanto siamo quanto non siamo” (Eraclito, *Questioni omeriche*) – intuizione attribuitagli anche da Aristotele, secondo il quale l'Oscuro avrebbe sostenuto che ogni cosa al contempo è e non è (*Metafisica*). Il senso proprio della dottrina eraclitea sarebbe quindi il riconoscimento di questo mondo come parvenza contraddittoria, dipendente da un ambito altro. Così Eraclito si manifesta non solo come l'anticipatore di Zenone, ma anche significativamente come un erede della concezione del mondo orfico-eleusina. In un suo frammento (Ippolito, *Confutazione*) l'immagine del fuoco – simbolo dell'anima

e del dio – che divampa in vari fumi, diversi a seconda del piacere di ciascuno, esprime la continuità e al contempo l'eterogeneità di *immediatezza* e *rappresentazione*, allo stesso modo del mito orfico dello specchio di Dioniso. L'anima in Eraclito non conosce determinazioni categoriali, ma semplicemente è la sede della trama indefinita dell'armonia nascosta, è *immediatezza* dionisiaca.

La sapienza greca riesce ad avvicinarsi all'interiorità indicibile dei sapienti, tramite Apollo risale a Dioniso: in tal senso appare come l'applicazione diretta della giovanile teoria filologica colliana.

L'analisi sviluppata nel presente lavoro dimostra come la giovanile coppia metafisica di "interiorità" ed "espressione" diventi negli scritti maturi la polarità/continuità di "contatto metafisico" ed "espressione-rappresentazione".

Il mistero dionisiaco in Colli si mostra dunque, in base allo studio condotto, come la *coincidentia oppositorum* tanto dell'immediatezza metafisica quanto dell'interiorità precosciente e prerazionale, omogenee nella loro natura. Alla base della soggettività empirica e della ragione – entrambe rappresentazioni – giace l'attimo di estasi mistica di indistinzione di soggetto e oggetto, coincidente con il dio dei contrari, colui che specchiandosi vede riflesso il mondo.

La vicinanza di Colli al nichilismo positivo nietzschiano, piuttosto che al pessimismo schopenhaueriano, si può evincere dal suo tratteggiare la legge generale della deduzione, ovvero la sconfitta della logica costruttiva, come il "trionfo postumo del gioco". Il tracollo dell'edificio costruito dalla logica, che espone il trionfo dell'indistinzione dionisiaca, manifesta un carattere gioioso – come del resto appaiono in Grecia legati alla gioia tanto i riti orgiastici di rottura del *principium individuationis*, quanto la teoria anassimandrea di reintegrazione nell'*ápeiron*

–, similmente a come una possibile felicità umana appare collocata nell'istante, dimensione fuggevole e parziale, priva di qualsiasi pretesa costruttiva. La finitezza umana sfocia nella pienezza e inesauribilità del fondo divino-dionisiaco.

Bibliografia

OPERE DI GIORGIO COLLI

- Lo sviluppo del pensiero politico di Platone*, in «Nuova Rivista storica», XXIII (1939), pp. 169-192, e 449-476 (scritta nel 1937). Seconda edizione: *Platone politico*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 2007.
- Phýsis krýptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca*, Tip. del Corriere della Sera, Milano 1948. Seconda edizione: *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988.
- Lezioni di storia della filosofia antica*, La Goliardica, Pisa 1950.
- Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.
- Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
- La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
- La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977.
- La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978.
- Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980 (scritti tra 1959 e 1978).
- La sapienza greca III: Eraclito*, a cura di D. DEL CORNO, Adelphi, Milano 1980.
- La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 1982 (scritta tra 1955 e 1977).
- Per una enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983.
- Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 1998.
- Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 2003.
- Filosofi sovrumani*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 2009 (scritta nel 1939, costituisce la prima parte della tesi di laurea).
- Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. COLLI, Adelphi, Milano 2010 (scritta tra 1938 e 1940).

- FERSEN A., *Risalendo a Dioniso (Conversazione con Giorgio Colli)*, in ID., *La dimensione perduta: Alessandro Fersen, 1957-1978: ventun anni di Laboratorio teatrale*, a cura di G. POLACCO, STET, Roma 1978.
 <<https://www.scribd.com/document/117226618/Giorgio-Colli-Alessandro-Fersen-La-dimensione-perduta-integrale>>.
- MUSSO-COLLI A., *Ricordo di Giorgio Colli*, in PENZO G. (a cura di), *Saggi su Nietzsche*, La Morcelliana, Brescia 1980.
- CAMPIONI G., BARBERA S. (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, F. Angeli Editore, Milano 1983.
- ANZALONE L., MINICHELLO G., *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Dedalo, Bari 1984.
- NEGRONI B., *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, M. Solfanelli, Chieti 1984.
- SINI C., *La sapienza dionisiaca*, in ID., *Metodo e filosofia*, Unico-poli, Milano 1986, pp. 57-72.
- LANATA G., *Esercizi di memoria*, Levante Editore, Bari 1989.
- TAGLIAPIETRA A., *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991.
- CAMPIONI G., *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992.
- ROSSI M., *Colli come educatore*, Tipografia Cartostampa, Castel-franco Veneto 1994.
- FERRACUTI G., *La sapienza folgorante. Introduzione a Giorgio Colli*, Settimo Sigillo, Roma 1994.
- GIAMETTA S., *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo*, Marsilio, Venezia 1995.
- PISTOIA A., *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Erga Edizioni, Genova 1999.
- RACITI G., AUTERI G., MANGANARO P., *Saggi su Colli, Spinoza e Derrida*, C.U.E.C.M., Catania 1999.
- AUTERI G., *Giorgio Colli e l'enigma greco*, C.U.E.C.M., Catania 2000.

- MONTEVECCHI F., *Colli eretico*, in NONVEL PIERI S., SALVARANI L., VARINI D. (a cura di), *Fisica e metafisica dell'eresia: «Si paghi all'Acerba» eresia e letteratura*, Atti del convegno, Parma, 6 dicembre 2002, in «Quaderni di Cifre e Lettere» II, La Finestra Editrice, Trento 2003, pp. 53-60.
- MONTEVECCHI F., *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- CACCIARI M., *Filosofia dell'espressione*, in ID., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004, pp. 449-454.
- BARBERA S., *Il Nietzsche di Colli: 1940*, in FORNARI M.C. (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, pp. 49-61.
- TONNI A., *Giorgio Colli. Dominio dell'apparenza* in FORNARI M.C. (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, pp. 381-393.
- MEATTINI V., "La madre di tutti gli individui". *La via dell'arte in Giorgio Colli*, in *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005*, Tomo I, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 43-62.
- COLLI STAUDE C., *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronto con i Greci*, ETS, Pisa 2009.
- MEATTINI V., *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, in Università degli Studi di Bari, *Studi e Ricerche*, Cacucci, Bari 2010, pp. 353-367.
- MONTEVECCHI F., *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla grecità* in POZZONI I. (a cura di), *Voci di filosofi italiani del Novecento*, IF Press, Morolo 2011, pp. 292-318.
- TONELLI A. (a cura di), *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli*, Agorà & Co., Sarzana 2014.
- BRACCINI S., *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, Il Ponte Editore, Firenze 2015.
- FRONTEROTTA F., *Alcune osservazioni sui corsi eleatici di Giorgio Colli: il caso di Zenone*, in D'IORIO P., FORNARI M. C., LUPO L.,

- PIAZZESI C. (a cura di), *Prospettive: omaggio a Giuliano Cam-
pioni*, ETS, Pisa 2015, pp. 79-86.
- TORRENTE L., *Il religioso alle spalle della sapienza: il ritorno di un
logos differente*, in «Le retour du religieux et la philosophie»,
Journée d'Etudes Doctorales et Post-Doctorales, Institut Ca-
tholique de Toulouse, 2015.
- MONTEVECCHI F., *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Luca Sossella
Editore, Bologna 2018.
- BERONIO D., TAFURI C. (a cura di), *Trame nascoste. Studi su Gior-
gio Colli*, Akropolis Libri, Genova 2018.
- CAVALLI G. M., CAVALLI R. (a cura di), *Alle origini del Logos. Studi
su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, I volume della col-
lana «Quaderni colliani», Accademia University Press, Torino
2019.
- COLLI STAUDE C., *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die
Griechen: Philologie und Philosophie zwischen Unzeit-
gemäßheit und Leben*, Königshausen & Neumann, Würzburg,
2019.

ARTICOLI DI GIORNALI E RIVISTE SU GIORGIO COLLI

- CAMPIONI G., *Intervista a Giorgio Colli*, in «Librioggi: rassegna
mensile di critica editoriale», 1 (dicembre 1978), num. 7, Fi-
renze.
- NASCIMBENI G., *Biografia di Giorgio Colli*, in «Corriere della
Sera», Milano 8 gennaio 1979.
- MONTINARI M., *Lavò la faccia al superuomo*, «L'espresso», Roma
21 gennaio 1979.
- VOLPI F., *Recensione a "Scritti su Nietzsche"*, in «Philosophischer
Literaturanzeiger», 34 (1981), pp. 170-171.
- VOLPI F., *Recensione a "Dopo Nietzsche"*, in «Philosophischer Li-
teraturanzeiger», 34 (1981), p. 171.
- HOMANN U., *Die Anfänge der Philosophie im Spiegel der Gegen-
wart*, in «Philosophischer Literaturanzeiger», 36 (1983), pp.
74-88.

- CIANI M.G., *Ritratti critici di contemporanei: Giorgio Colli*, in «Belfagor», 42 (1987), num. 3, Olschki Editore, Firenze, pp. 291-312.
- CAMPIONI G., *La passione rabbiosa per la verità*, in «Belfagor», 42 (1987), num. 3, Olschki Editore, Firenze, pp. 313-334.
- CAVARERO A., *Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica*, ne «Il Manifesto», Roma 13 ottobre 1988.
- BARBERA S., *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, in «Nietzsche-Studien» 18 (1989), de Gruyter, Berlin 1989, pp. 83-102.
- VOLPI F., *Recensione a "La natura ama nascondersi"*, in «Philosophische Literaturanzeiger», 42 (1989), num. 3, pp. 487-489.
- VERNANT J.-P., *L'amour de la philosophie*, in «Le nouvel observateur», Parigi 1991.
- CLERICO C., *Giorgio Colli e il concetto di apparenza*, in «Filosofia oggi», 17 (1994), pp. 349-355.
- MONTEVECCHI F., *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, ne «La società degli individui», 5 (2002), num. 14, F. Angeli, Milano 2002, pp. 35-44.
- BANFI A., *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, in «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», 9 (2004), Levante Editori, Bari 2004, pp. 221-271.
- TONNI A., *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, in «Fenomenologia e società», 28 (2005), num. 3, Rosenberg & Sellier, Torino 2005, pp. 95-115.
- MONTEVECCHI F., *Una dottrina autonoma sulla nascita del pensiero greco*, ne «Il Manifesto», Roma 25 aprile 2009, p. 19.
- FALCHI F., *Lo specchio della sapienza. Giorgio Colli e l'eurasiatismo*, in «Eurasia. Rivista di studi geopolitici», 22 (2010), n. 3, Parma 2010, pp. 11-26.
- TORNO A., *Se Apollo fa pace con Dioniso*, in «Corriere della Sera», Milano 19 dicembre 2010.
- MIHAI A., *Giorgio Colli et la non-philosophie*, in «Dogma. Revue électronique de philosophie et de sciences humaines», Angèle Kremer Marietti, Thierry Simonelli, 2010.

- CAMURRI E., *Colli, la filosofia di Beethoven*, in «Corriere della Sera», Milano 15 gennaio 2012.
- CARASSAI M., *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*, http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/ARTICOLO_CARASSAI.pdf aprile 2015.
- PULSONI G., *La sapienza ama nascondersi*, ne «Il Manifesto», Roma 18 luglio 2015.
- NUCCI M., *Il maestro che spiegò la filosofia che nasce dalla follia*, ne «Il Venerdì», inserto del Corriere della Sera, Milano 18 dicembre 2015, pp. 104-105.
- PIERGIACOMI E., *La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli*, in «Syzetesis», 4 (2017), pp. 133-148.
- MONTEVECCHI F., *Ode a Giorgio Colli, l'ultimo eretico. Dialogo con Federica Montevicchi, la sua biografia*, <<http://www.pangea.news/ostile-alle-ideologie-contro-le-accademie-nel-groviglio-dellenigma-ode-a-giorgio-colli-lultimo-eretico-dialogo-con-federica-montevicchi-la-sua-biografia/>>, 4 luglio 2018.

RIFERIMENTI

- SILESIUS A., *Der Cherubinische Wandersmann*, Ben Michael Lindauer, München 1827.
- NIETZSCHE F. W., *Die fröhliche Wissenschaft*, Verlag von E. W. Fritsch, Leipzig 1887.
- MARTINETTI P., *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1897.
- MICHELSTAEDTER C., *La persuasione e la retorica*, in ID., *Scritti di Carlo Michelstaedter*, a cura di V. ARANGIO RUIZ, Formiggini, Genova 1913.
- LUPORINI C., *Leopardi progressivo*, in ID., *Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947.
- BURCKHARDT J., *Storia della civiltà greca*, Sansoni, Firenze 1956, vol. II, ed. or. ID., *Griechische Kulturgeschichte*, 1898-1902.

- PASCAL B., *Pensieri*, C. Marzioli, Roma 1958, ed. or. ID., *Pensées*, Parigi 1669.
- HEIDEGGER M., *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 13, ed. or. ID., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953.
- COLLI G., Materiale del corso “*Le origini della filosofia greca*”, 1973-1974 (inedito).
- HÖLDERLIN F., *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, raccolta di poesie dalla prima giovinezza alle ultime liriche (1786-1843).
- MICHELINI G., *Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio*, Flaccovio Editore, Palermo 1978.
- PLATONE, *Simposio, Timeo, Settima lettera* in ID., *Opere complete* nella «Biblioteca Universale Laterza», Laterza, Roma-Bari 1985³.
- SCHOPENHAUER A., *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 1986², ed. or. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1844².
- VERNANT J. P., *La morte negli occhi: figure dell'Altro nell'antica Grecia (La mort dans les yeux)*, tr. it. di C. Saletti, Il Mulino, Bologna 1987.
- Dizionario biografico degli italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia italiana Treccani, Società grafica romana, Roma 1988, pp. 750-752.
- NIETZSCHE F. W., *I filosofi preplatonici*, a cura di DI GIOVANNI P., Laterza, Roma-Bari 1994. Si tratta del materiale relativo ai corsi basileesi dei semestri estivi degli anni accademici 1872, 1873 e 1876.
- RELLA F., *Confini. La visibilità del mondo e l'enigma dell'autorappresentazione*, Pendragon, Bologna 1996.
- BOBBIO N., *Gioele Solari - Norberto Bobbio, noi ragazzi di via Po*, «La Repubblica», Roma 27 luglio 1997.
- BENJAMIN W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, ed. or. ID., *Über den Begriff der Geschichte*, in «Die Neue Rundschau», 1950.

- MANGONI L., *Pensare i libri: la casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- SCHOPENHAUER A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Roma-Bari 2002¹⁰, ed. or. ID., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1819.
- NIETZSCHE F. W., *Werke*, de Gruyter, Berlin 1967 e segg.; *Opere*, ed. it. diretta da G. COLLI e M. MONTINARI, Adelphi, Milano 1964 e segg. Dopo le morti di Colli e Montinari l'edizione è proseguita da altri studiosi.
- PLATONE, *Fedro*, Einaudi, Torino 2011.
- NIETZSCHE F. W., *Il servizio divino dei Greci*, a cura di POSANI LÖWENSTEIN M., Adelphi, Milano 2012. Si tratta della prima traduzione integrale delle lezioni sul culto greco dei semestri invernali 1875-1876, e 1877-1878, basata sul testo critico stabilito da F. BORNEMANN e M. CARPITELLA nell'ambito dell'edizione Colli-Montinari, proseguita sotto la responsabilità di W. MÜLLER LAUTER e K. PESTALOZZI: F. W. NIETZSCHE, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin, sezione II, vol. V, 1995, pp. 359-520.
- NIETZSCHE F. W., *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 2013²⁶, ed. or. ID., *Jenseits von Gut und Böse*, Naumann, Leipzig 1886.
- BENJAMIN W., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in ID., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 2014⁴, ed. or. ID., *Über einige Motive bei Baudelaire*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 1939.
- MIRRI M., SABBATINI R., IMBASIATI L. (a cura di), *L'impegno di una generazione: il gruppo di Lucca dal Liceo Machiavelli alla Normale nel clima del Dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2014.
- MUSTÈ M., *Lezioni sullo Zarathustra di Nietzsche*, a. a. 2015/2016, <https://www.academia.edu/23163906/Lezioni_sullo_Zarathustra_di_Nietzsche_1>; <https://www.academia.edu/23553826/Lezioni_sullo_Zarathustra_di_Nietzsche_2>;

<https://www.academia.edu/24878550/Lezioni_sullo_Zarathustra_di_Nietzsche_3>;

<https://www.academia.edu/25647853/Lezioni_sullo_Zarathustra_di_Nietzsche_4>.

Stamen 2020

Stamen 2020

Questo pregevole libro di Ludovica Boi presenta la rielaborazione di una tesi di laurea magistrale, da me seguita come relatore alla Sapienza di Roma, sull'evoluzione del concetto di "dionisiaco" nella filosofia di Giorgio Colli. Oltre il valore e l'originalità della ricerca, che il lettore potrà apprezzare per la precisione filologica e la capacità di analisi teoretica, l'opera costituisce un risultato significativo di un percorso che definirei collettivo, nel quale abbiamo cercato, e tuttora cerchiamo, di riesaminare la filosofia italiana contemporanea in termini di "circolazione" e di "interdipendenza", ossia (per dire la stessa cosa nel lessico di Antonio Gramsci) di "traducibilità" e di "storia degli intellettuali". Dopo le indagini che sono state dedicate a Hegel o a Marx¹, era inevitabile incontrare il caso, per molti versi singolare e decisivo, della "fortuna" di Nietzsche in Italia, al cui centro va collocata la figura di Giorgio Colli e l'impresa editoriale che egli, fin dai primi anni Cinquanta, prospettò ed eseguì con determinazione. Chi ha ricostruito la genesi dell'edizione critica delle opere di Nietzsche (una puntuale ricostruzione si legge ora nel secondo capitolo di questo libro), iniziata con Adelphi nel 1967, ha di fatto delineato il profilo di un passaggio cruciale nella storia culturale italiana del novecento, sia per la vicenda editoriale (con il rifiuto di Einaudi e le discussioni in seno alla casa torinese)² sia per i rapporti umani e intellettuali che legarono Colli all'altro protagonista del progetto, cioè a Mazzino Montinari³. In ogni caso l'edizione critica di Nietzsche

¹ Ricorderò, a titolo di esempio, i due volumi su *La fortuna di Hegel in Italia nell'Ottocento. Edizioni e studi* (in corso di stampa per Bibliopolis a cura di Marco Diamanti) e *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze* (in corso di stampa per l'Istituto della Enciclopedia Italiana a cura di Francesco Giasi e Marcello Mustè).

² Cfr. L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni trenta agli anni sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 756 ss.

³ Cfr. G. Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione Colli-Montinari*, ETS, Pisa 1992.

segnò una doppia e benefica rottura, da un lato con le precedenti edizioni, tedesche e non solo tedesche (di cui la silloge del 1906 sul *Wille zur Macht* è solo un esempio), d'altro lato con tutta la ricezione italiana, che era stata bensì condizionata dal superomismo dannunziano⁴, ma si alimentò di altri e non meno tenaci pregiudizi, da quello "idealista" che proveniva da alcuni scritti di Benedetto Croce (il quale, se non altro, aveva avuto il merito di occuparsene)⁵ a ulteriori chiusure, legate al clima ideologico degli anni cinquanta, seguissero la via della diagnosi di Lukács sull'irrazionalismo o quella, storica e civile, di Cesare Vasoli⁶. Non solo per le famose parole di Delio Cantimori («occorre ricordare che nella realtà e nella storia c'è *anche* Nietzsche»⁷), ma per motivi più profondi, che penetrarono progressivamente nella coscienza culturale della nazione, il lavoro di Colli e Montinari esercitò una funzione essenziale nello sviluppo della filosofia italiana e comunque rappresentò un esempio capitale di quella "circolazione" europea a cui prima si accennava.

Al di là del rifiuto di Giulio Einaudi (su cui la critica si è opportunamente soffermata), l'impresa editoriale fu attraversata dal contrasto, a volte sottotraccia a volte più esplicito, tra i due massimi artefici dell'iniziativa, che arrivò a delineare due diverse immagini di Nietzsche o almeno due differenti prospettive di ricerca. Dopo la morte improvvisa di Angelo Pasquinelli, nel giugno 1956, Colli trovò nell'antico allievo del liceo Machiavelli di Lucca il compagno di lavoro ideale, capace di affrontare, con una notevolissima abilità filologica (che riguardava le difficili trascrizioni dei manoscritti di Weimar e la costruzione

⁴ Per un quadro generale si veda *Nietzsche in Italy*, ed. by T. Harrison, Anma Libri, Saratoga 1988.

⁵ Su Croce e Nietzsche la letteratura è divenuta, negli ultimi anni, abbastanza ampia. Si vedano: R. Viti Cavaliere, *Saggi su Croce. Riconsiderazioni e confronti*, Luciano, Benevento 2002, pp. 93-108; S. Cingari, *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, tomo 1, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 183-218; S. Giannetta, *Eterodossie crociane*, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 143-155.

⁶ L'allusione è al controverso articolo di C. Vasoli, *A che servono i filosofi in Italia*, «Itinerari», 1961, n. 49, pp. 96-101.

⁷ D. Cantimori, *Il mestiere dello storico*, «Itinerari», 1961, n. 52-53, p. 210.

dell'apparato critico), tutte le più ardue questioni della nuova edizione. Non è difficile accorgersi, tuttavia, che la personalità di Colli differiva in misura considerevole da quella di Montinari, il quale, nel decennio della sua formazione, tra la Normale di Pisa e l'impegno culturale nelle strutture del partito comunista (le Edizioni Rinascita, la libreria Rinascita e così via), aveva maturato una sensibilità propria, che certo venne scossa, in un senso che potrebbe dirsi "burckhardtiano", dalle vicende del 1956 ma non del tutto intaccata o interrotta. Educato nella scuola torinese, allievo di Gioele Solari e sodale di Piero Martinetti, anche Colli possedeva una precisa coerenza politica (non a caso fuggì in Svizzera, nel 1944, per il suo antifascismo); ma negli anni seguenti visse questa dimensione civile componendo uno straordinario talento per l'iniziativa culturale – quale si manifestò, per esempio, nella collana einaudiana dei «Classici della filosofia» e nella «Enciclopedia di autori classici» per Borringhieri – con una indagine teoretica estremamente radicale, che, se emerse in pieno dopo il 1967, segnò tutto il suo itinerario, fin dai primi studi su Platone. La riflessione di Colli era percorsa da una domanda filosofica sul tema della "decadenza", che lo condusse a determinare sempre meglio, fino all'ultima opera incompiuta (*La sapienza greca*), il contrasto tra "sapienza" e "filosofia", operando quella "retrodatazione" della ragione dialettica al più antico misticismo che forse rimane la cifra più caratteristica del suo pensiero⁸. Per quanto non mancasse di segnalare i rischi delle filosofie della decadenza⁹, era questo l'oggetto del suo travaglio teorico, il motivo ultimo del dialogo mai interrotto con Nietzsche. Del quale Nietzsche, dunque, non fu in senso proprio un "interprete"¹⁰, ma piuttosto un

⁸ Per una chiara esposizione di tale "retrodatazione" cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 136.

⁹ G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, p. 173: «il problema della "decadenza" è uno dei frutti maturi della malattia storica. Ma si guarirà anche da questa malattia».

¹⁰ Cfr. G. Campioni, *Colli "interprete" di Nietzsche*, in *Giorgio Colli. Incontro di studio*, a cura di S. Barbera e G. Campioni, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 19-28.

moderno e alquanto libero interlocutore, separandone i presupposti e gli esiti da qualsiasi rischio irrazionalistico o reazionario e proponendone una “revisione” non superficiale.

Quella domanda filosofica sulla “decadenza” non apparteneva, almeno in tale forma, a Mazzino Montinari. Quando scrisse di Nietzsche in maniera distesa – nel libro del 1969, poi nell’edizione ampliata del 1975, quindi in alcune conferenze¹¹ –, al magistrale controllo filologico delle fonti seppe unire la capacità di fondere l’analisi del pensiero con la biografia umana e intellettuale, inaugurando un “metodo” che avrebbe conseguito, negli anni successivi, i migliori frutti. Ma Nietzsche restava, per Montinari, il testimone della crisi della civiltà europea, l’autore che (insieme a Burckhardt e forse a Marx, di cui curò poi alcuni carteggi per l’edizione italiana delle *Opere complete*) aveva saputo formulare la diagnosi più schietta e spietata di un declino storico, senza riuscire tuttavia a governarne le implicazioni future. In lui restava fermo il metodo e il problema che Delio Cantimori aveva enucleato fin dagli anni pisani, la lezione, insomma, del rigore filologico e, insieme, della demistificazione di ogni apparato ideologico nella realtà viva e rugosa della storia. Erano due Nietzsche – quello di Colli e l’altro di Montinari – diversi e non facili da combinare, che solo l’avventura dell’edizione critica riuscì a tenere insieme e ad amalgamare. Ma i dissensi che emersero a più riprese – fino al rimprovero, da parte di Colli, dell’«eccesso di scientificità» nella lettera del 16 novembre 1965 sull’apparato critico dell’edizione de Gruyter – rivelavano il divaricarsi di diverse prospettive ermeneutiche. Restava però un orientamento comune, che li distingueva in maniera netta dalle tendenze interpretative ereditate dalla tradizione: per entrambi Nietzsche non poteva più essere liquidato come il filosofo della reazione e dell’irrazionalismo moderno, né esaltato, al contrario, come il profeta di una libe-

¹¹ M. Montinari, *Che cosa ha detto Nietzsche*, Adelphi, Milano 1999 (alle pp. 195-226 la Nota di Giuliano Campioni che illustra la storia del testo); Id., *“La volonté de puissance” n’existe pas*, Éditions de l’Éclat, Paris 1997.

razione degli istinti vitali. Entrambi determinarono con chiarezza, con strumenti e da punti di vista differenti, l'importanza ineludibile e i limiti insuperati di questo pensatore, rendendo così possibile una considerazione più critica e adeguata della sua filosofia.

Osservato in se stesso, il Nietzsche di Colli potrebbe apparire oggi dissonante o persino poco credibile. Per certi versi potremmo definirlo un caratteristico episodio di "revisionismo" (sia pure alla rovescia, se si pensa al significato che tale espressione ha assunto negli ultimi decenni). Naturalmente l'influsso che Nietzsche esercitò sul suo pensiero – dalla prima lettura della *Nascita della tragedia*, intorno al 1938, fino all'ultimo dei suoi giorni – fu enorme. Da Nietzsche (e in buona parte da Schopenhauer, da cui mai lo distaccò del tutto) prese quella idea di filologia viva e integrale, aliena da ogni eruditismo e da qualsiasi classificazione accademica, che troviamo già negli studi torinesi. Ma fin dall'inizio la sua lezione agì, per così dire, in maniera obliqua, nel tentativo di trasporne i principi su un terreno diverso, che a ben vedere non era più quello del grande pensatore tedesco. Così, per fare qualche esempio, lo definiva «grande liberatore»¹² per l'azione distruttiva diretta contro la morale europea, ma subito chiariva che ormai la critica da morale doveva farsi teoretica¹³, percorrendo un itinerario che solo in parte Nietzsche aveva saputo esplorare. E altrove osservava che il metodo inaugurato nella *Nascita della tragedia* egli aveva voluto tradurlo dallo studio della tragedia attica a quello della nascita della filosofia dalla più antica sapienza greca¹⁴. Nietzsche rappresentava un modello insuperato, ma i contenuti della sua dottrina venivano via via alterati, con conseguenze rilevanti, e non sempre controllate, sul piano più stretto dell'interpretazione. È vero che Colli (nell'intervista a Giuliano Campioni del 1978, riprodotta largamente in questo libro) avvertiva

¹² G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 85 e p. 137.

¹³ Ivi, p. 27.

¹⁴ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 14.

che la distinzione tra il Nietzsche “esoterico” e quello “essoterico” «non si può generalizzare», fino ad assumerla «come assoluta e netta», ma di fatto accadeva (come già era accaduto con Platone) che essa condizionasse i punti salienti della sua lettura, permettendo all’autore di scansare le questioni più lontane o più spinose, dove la mentalità aristocratica del filosofo tedesco emergeva in forma più cruda. Così, concetti capitali come il *Wille zur Macht* o l’eterno ritorno erano confinati in un orizzonte “essoterico” o considerati bensì come errori ma in fondo tali da non toccare il centro “esoterico” della sua filosofia¹⁵. Non è difficile accorgersi che la polemica (sacrosanta) contro l’edizione postuma del *Wille zur Macht* rispondeva anche alla fisionomia peculiare che, nel suo pensiero, aveva assunto l’immagine di Nietzsche. In maniera analoga non solo Colli rifiutava l’intero giudizio su Socrate, ma soprattutto respingeva «l’illusione dell’immanenza»¹⁶ in cui Nietzsche era caduto, ossia l’intera concezione della realtà che il filosofo tedesco aveva elaborato dopo la maturazione della critica a Schopenhauer.

Si potrebbe continuare a lungo, mostrando come Colli oscillasse in più occasioni fra la critica aperta al suo autore e una interpretazione che, pur di salvarne aspetti essenziali, tendeva a costruire un equilibrio instabile fra le parti di quella filosofia. L’argomento centrale della ricerca di Ludovica Boi aggiunge, d’altronde, un ulteriore elemento a tale discussione, che è forse quello principale. Di fronte alla dialettica del dionisiaco e dell’apollineo, Colli contestò ripetutamente l’antitesi eccessiva che Nietzsche aveva delineato fra i due impulsi, nonché il primato assegnato a Dioniso, dapprima riabilitando la figura di Apollo («la preminenza – scrisse – va concessa ad Apollo, piuttosto che a Dioniso»¹⁷), poi arrivando, coerentemente e per logica conseguenza, a identificarli del tutto, sulla scorta di due

¹⁵ Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 82-83, p. 176; Id., *La ragione errabonda*, cit., pp. 123-124.

¹⁶ Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 176-177.

¹⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 15.

antichi frammenti: «Dioniso, che raccoglie in sé tutte le contraddizioni, è una cosa sola con Apollo, che è la sua contraddizione»¹⁸. Anche qui si trattava di una revisione profonda della posizione di Nietzsche, sia di quella giovanile (ordinata intorno all'opposizione delle due figure) sia dell'altra che, diversamente recuperato il dionisiaco, stabilì nei più maturi testi e frammenti e che Colli considerava, come si è visto, macchiata dall'«illusione dell'immanenza».

Lo studio dello sviluppo e dell'articolazione interna della filosofia di Colli diventa quindi fondamentale per comprendere la genesi di una immagine di Nietzsche che ha avuto un peso rilevante nella cultura italiana del Novecento. Di tale filosofia, a cui si applicò sistematicamente dopo il 1965, egli offrì il quadro più compiuto nella *Filosofia dell'espressione* e in alcuni aforismi della *Ragione errabonda*. Ma fin dagli scritti giovanili, almeno da *Filosofi sovrumani* (scritto nella primavera del 1939 come prima parte della tesi di laurea), aveva enucleato i tratti salienti del suo pensiero, che per molti aspetti, pur nelle variazioni del lessico e nell'affinamento delle analisi, rimarranno fermi ancora nella *Sapienza greca*. Chi tenga presenti le pagine di Nietzsche su Parmenide, su Socrate e, successivamente, sul platonismo, non tarderà ad accorgersi che qui siamo trasportati in un mondo del tutto diverso, dove si avvertono anche gli echi delle ricerche di autori italiani come Carlo Michelstaedter, Guido Calogero, Enrico Bignone (la prima edizione dell'*Aristotele perduto* era apparsa nel 1936). Per ricordare i passaggi principali, tutt'altra, rispetto a Nietzsche, era la lettura dell'eleatismo, con la tesi di un Parmenide «mistico» e fonte pressoché esclusiva dell'eterno ritorno e naturalmente di Zenone, la cui «disobbedienza» al maestro aveva rivelato la vera natura della dialettica e la relatività di ogni realtà sensibile¹⁹; come difforme appariva l'interpretazione di Platone, giocata

¹⁸ G. Colli, *La sapienza greca*, vol. 1, Adelphi, Milano 1977, p. 25.

¹⁹ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., pp. 89-93; Id., *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1998.

sulle parole del *Fedone* e della *Settima lettera* e sulla acuta sottolineatura dei due tempi del *Parmenide*, l'uno distruttivo della teoria delle idee e l'altro restauratore nel senso della fede e della conoscenza²⁰. Molto complesso, infine, risultava il rapporto con Aristotele, che era bensì indicato come il sistematore del «pensiero astratto»²¹, ma da cui Colli derivava poi (forse con la mediazione di Calogero) concetti fondamentali, dalla teoria dianoetica della verità a quella della *mneme* (*An. post.*, II, 19)²².

La ricostruzione dell'antica sapienza, che lo impegnò dalla fine degli anni trenta, era tuttavia orientata alla determinazione della decadenza e della «nascita della filosofia», che Colli indicava non solo nel doppio movimento della dottrina platonica ma in Gorgia e nel prevalere dell'antica sofistica, che rendeva il discorso fine a sé, dimentico dell'alterità che avrebbe dovuto custodire e testimoniare, e che apriva le porte al dominio dell'*homo scribens*, a quella prepotenza della scrittura (a cui soggiacque lo stesso Nietzsche) che segnerà l'intero cammino della filosofia. Una rottura radicale, dunque, che lasciava trasparire il profilo della modernità, la figura cartesiana del soggetto (sulla cui critica si apriva la *Filosofia dell'espressione*) e le ombre dell'utile, del dominio, della potenza: «nella dialettica – scriveva – si lottava per la sapienza; nella retorica si lotta per una sapienza rivolta alla potenza»²³. Alla maniera di Michelstaedter, la «retorica» diventava l'indice di una moderna volontà di potenza e di un oblio della funzione primaria dell'espressione, in quanto testimonianza di un'alterità radicale e irresolubile dalla ragione.

Come si vede, la filosofia di Colli si muoveva in una direzione diversa, se non opposta, rispetto a molte conclusioni di Nietzsche. Non solo la volontà di potenza appariva come il sintomo della malattia moderna, ma l'intera immagine della sapienza

²⁰ Cfr. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 220-225; Id., *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2003.

²¹ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 215-216.

²² G. Colli, *La ragione errabonda*, cit., p. 161.

²³ G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 102.

greca era profondamente rivisitata. Ne derivava un contraccolpo per l'interpretazione, perché da un lato il pensiero di Nietzsche era ricondotto totalmente alla radice greca e distaccato da ogni influsso moderno (con la sola eccezione di Schopenhauer), mentre d'altro lato quella essenza greca era alterata, reincludendovi Parmenide e Zenone ed escludendone la sofistica. Come Ludovica Boi mostra analiticamente nel libro, il dionisiaco acquistò nomi diversi nei differenti periodi della sua biografia, chiamandosi «misticismo», «interiorità», «contatto», ma sempre indicando l'indistinzione del soggetto e dell'oggetto, l'alterità riflessa e testimoniata dalla rappresentazione e dal suo accadere contingente nell'espressione²⁴, attraverso la metafora ricorrente dello «specchio» di Dioniso. In ogni caso l'espressione risultava dominata dalla forma della relazione, dalla figura del giudizio, dall'intreccio della verità e dell'errore (intesa quella, aristotelicamente, come espressione dianoetica e questo come distanza dall'originario²⁵). Il punto veramente essenziale consisteva nel fatto che le «serie espressive» non rappresentavano per Colli una rinuncia all'originario, ma un progressivo approssimarsi al suo nascondimento: nella *Filosofia dell'espressione* spiegò che la «rappresentazione astratta» è una traccia dell'originario²⁶; nel *Dopo Nietzsche* definì l'astratto come un «tramite per giungere, per alludere allo scotimento emozionale, sebbene per lo più venga frainteso come fine e sostanza»²⁷. I moderni, dominati dai miti della retorica e della scrittura, avevano resa assoluta l'astrazione, dimenticando il rapporto espressivo con il contatto metafisico, ma le «serie espressive», considerate come tali, costituivano anche un itinerario della verità, non un cammino dell'errore e dell'illusione. Era qui che Colli faceva cadere la distinzione tra

²⁴ Il rapporto fra rappresentazione ed espressione costituisce uno dei passaggi più difficili della filosofia di Colli: cfr. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 57-58; Id., *La ragione errabonda*, cit., p. 64.

²⁵ «La negazione – scriveva – esprime l'insufficienza dell'espressione» (ivi, p. 64).

²⁶ G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 72.

²⁷ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 106.

«irrazionalismo» e «teoria della ragione che contesta la supremazia della ragione»²⁸, di cui considerava Schopenhauer come il massimo esponente. La ragione umana trovava un senso e una giustificazione proprio nel dirigersi verso il dionisiaco e, al tempo stesso, nel manifestare il suo limite insuperabile. Se Nietzsche, revisionando la giovanile opposizione del dionisiaco e dell'apollineo, era incorso nell'«illusione dell'immanenza», Colli teneva ferma l'alterità radicale del dionisiaco, indice della «sapienza» e garanzia di una visione razionale del mondo.

Marcello Mustè
(Sapienza Univ. di Roma)

²⁸ G. Colli, *La ragione errabonda*, cit., p. 128.

INDICE DEI NOMI

Relativamente ai nomi che sono stati citati nelle note, il riferimento segnalato nella presente sezione consiste di volta in volta nella citazione del numero di pagina in cui il nome compare, seguito dalla lettera "n".

- Abari l'Iperboreo: p. 251, 252
 Achille: p. 36
 Ade: p. 243
 Aezio: p. 259n, 263n
 Afrodite: p. 88, 230
 Alceo: p. 234
 Aletheia (dea): p. 168, 189, 255
 Ananke (dea): p. 36, 261, 310
 Anassimandro: p. 32, 49, 50, 260, 261, 262, 263, 270, 310
 Anassimene: p. 263, 270
 Androgeo: p. 214n
 Anzalone, L.: p. 51n, 137n, 138n, 142n, 145n, 146n, 160n, 166n, 169n, 258n, 274n, 314
 Apollo: p. X, 30, 166, 180, 181, 181n, 183, 200-205, 212, 213, 220, 225, 232 (citato come il Licio), 233, 234, 238, 241, 250, 251, 252, 253, 254, 259, 262, 264, 267, 275, 276, 292, 309, 311, 328, 329
 Archiloco: p. 38,
 Archita: p. 23
 Ares: p. 88
 Arianna (mito cretese): p. 213, 214n, 215
 Ario Didimo: p. 293n
 Aristeia del Proconneso: p. 251, 252
 Aristotele: p. 42, 52, 69, 79, 80, 131, 141, 163, 169, 171, 178, 179, 209, 210, 212, 237, 253n, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 272, 280, 294, 295n, 310, 330
 Artemide: p. 167, 213, 215, 229, 246
 Auteri, G.: p. 30n, 211n, 314
 Balbo, F.: p. 77, 79, 79n, 81
 Banfi, A.: p. 15n, 63n, 65n, 72n, 77n, 78n, 80n, 197n, 210n, 317
 Barbera, S.: p. 29n, 31n, 41n, 66n, 100n, 110n, 115n, 120n, 121n, 166n, 171n, 175n, 297n, 314, 315, 317, 325n
 Beethoven, L. van: p. 31, 63
 Benjamin, W.: p. 68, 68n, 69n, 219n, 220, 319, 320
 Beronio, D.: p. 316
 Bignone, E.: p. 329
 Bimbi, L.: p. 63, 63n
 Bobbio, N.: p. 60n, 61, 78, 81, 319
 Böhme, J.: p. 190
 Boringhieri, P.: p. 85
 Braccini, S.: p. 135n, 156n, 161n, 315
 Burckhardt, J.: p. 66, 72, 89, 174, 273, 273n, 288, 318, 326
 Busellato, S.: p. 26n
 Byron, G. G.: p. 45
 Cacciari, M.: p. 144n, 315
 Calogero, G.: p. 329, 330
 Campana, D.: p. 41

- Campioni, G.: p. 15n, 26n, 66n, 90n, 92n, 95n, 107n, 175n, 177n, 264n, 265, 268, 277, 279, 279n, 283, 285, 289, 297n, 314, 316, 317, 323n, 325n, 326n, 327
- Camurri, E.: p. 318
- Cantimori, D.: p. 78, 85, 91, 91n, 93, 324, 326
- Carassai, M.: p. 26n, 28n, 318
- Cassirer, E.: p. 10, 80
- Cavalli, G. M.: p. 316
- Cavalli, R.: p. 316
- Cavarero, A.: p. 70, 71n, 317
- Chopin, F.: p. 63
- Ciani, M. G.: p. 317
- Cicerone: p. 259n
- Cimmino, L.: p. 158n
- Cingari, S.: p. 324n
- Clemente Alessandrino: p. 250, 292n, 298n
- Clerico, C.: p. 317
- Codino, F.: p. 63
- Colli, E.: p. 19n, 22n, 26n, 49n, 87n, 187n, 299n, 313, 325n, 329n, 330n
- Colli, M.: p. 297
- Colli Staude, C.: p. XI, 315, 316
- Core: p. 240, 241
- Cristo: p. 227n
- Croce, B.: p. 20n, 78, 324
- D'Annunzio, G.: p. 40, 41, 41n, 48
- Dedalo: p. 213, 214
- Del Corno, D.: p. 292, 292n, 296, 297n, 313
- Deleuze, G.: p. 95, 96
- Demetra: p. 238, 240, 241
- Democrito: p. 33
- Diamanti, M.: p. 323n
- Diels, H.: p. 11, 262n
- Di Giovanni, P.: p. 103n, 185n, 286, 287n, 319
- Diodoro Siculo: p. 251n
- Diogene Laerzio: p. 254n, 262
- Dioniso: p. IX, X, XI, 11, 15, 17, 30, 51n, 99, 100, 111, 116, 121, 122, 129, 151, 152, 153, 166, 180, 181, 183, 189, 190, 200, 201, 202, 205, 213, 214, 215, 218, 220, 225-230, 232, 233, 234, 235, 238, 240-250, 253, 255, 258, 259, 262, 263, 264, 267, 268, 274-278, 283, 285, 289, 290, 292, 295, 302, 304, 307, 309, 311, 328, 329, 331
- D'Iorio, P.: p. 170n, 315
- Düring, I.: p. 81
- Edipo: p. 205
- Efesto: p. 151
- Einaudi, G.: p. 78, 80, 85, 90, 323, 324
- Empedocle: p. 22, 30, 33, 53, 54, 72, 74, 87, 110, 222, 259
- Epimenide: p. 253, 254, 255, 256
- Eracle: p. 227n
- Eraclito: p. X, 11, 22, 33, 50, 51, 88, 103, 152, 167, 168, 191, 198, 201, 207, 217, 222, 259, 267, 290, 291, 294, 295, 310, 311
- Erodoto: p. 211, 211n, 232, 240, 251, 252
- Eschilo: p. X, 181n, 234n, 273, 283
- Esiodo: p. 88, 213, 271
- Euclide: p. 171
- Eumolpo: p. 251
- Euridice: p. 220, 241, 242
- Euripide: p. X, XI, 229, 230, 232, 233, 234, 235n

- Eusebio: p. 293n
 Falchi, F.: p. 317
 Ferecide di Siro: p. 201, 256, 257, 258, 271
 Ferracuti, G.: p. 314
 Fersen, A.: p. 65, 66n, 129, 130, 130n, 284, 284n, 297, 297n, 314
 Foà, L.: p. 10, 82, 84, 84n, 90, 91, 91n, 92
 Fornari, M. C.: p. 29n, 170n, 315
 Förster-Nietzsche, E.: p. 123n, 287
 Freud, S.: p. 219, 219n
 Fronterotta, F.: p. 12, 170n, 315
 Garin, E.: p. 28
 Gentile, G.: p. 60, 80
 Gerratana, F.: p. 26n, 107n
 Gesù: p. 227
 Giametta, S.: p. 91, 130, 314, 324n
 Gianfrancesco, G.: p. 63, 80
 Giasi, F.: p. 323n
 Ginzburg, L.: p. 9, 14
 Giulio Cesare: p. 212
 Goethe, J. W. von: p. 87, 133
 Gorgia: p. 173, 176, 212, 215, 216, 221, 222, 330
 Gramsci, A.: p. 323
 Harrison, T.: p. 324n
 Hegel, G. W. F.: p. 60, 60n, 323
 Hera: p. 205
 Hildebrandt, K.: p. 10, 77
 Hölderlin, F.: p. 86, 86n, 87, 227, 227n, 319
 Homann, U.: p. 316
 Ippolito: p. 295n, 310
 Isocrate: p. 177
 Jöel, K.: p. 77
 Kant, I.: p. 80, 131
 Kranz, W.: p. 11
 Lanata, G.: p. 85n, 124n, 314
 Leopardi, G.: p. 86, 88, 88n, 89, 98
 Licurgo: p. 252
 Lombardo-Radice, G.: p. 80
 Löwith, K.: p. 10, 78, 95
 Lukács, G.: p. 90, 324
 Lupo, L.: p. 170n, 315
 Luporini, C.: p. 89, 89n, 318
 Manganaro, P.: p. 30n, 211n, 314
 Mangoni, L.: p. 78n, 91n, 320, 323n
 Martinetti, P.: p. 27, 31, 61, 61n, 62, 140, 318, 325
 Marx, K.: p. 323, 326
 Massimo di Tiro: p. 255n
 Meattini, V.: p. 139n, 196n, 197n, 227n, 231, 232n, 315
 Medusa: p. 246, 247
 Michelangelo: p. 37
 Michelini, G.: p. 41n, 319
 Michelstaedter, C.: p. 175, 175n, 318, 329, 330
 Mihai, A.: p. 317
 Minichiello, G.: p. 51n, 137n, 138n, 142n, 145n, 146n, 160n, 166n, 169n, 258n, 274n, 314
 Minosse: p. 214, 253
 Minotauro: p. 213, 214, 215
 Mirri, M.: p. 72n, 320
 Mnemosyne: p. IX, 218, 220, 242, 243, 244, 245, 283
 Mondolfo, R.: p. 72
 Montevocchi, F.: p. 15n, 69n, 80n, 82n, 88n, 131n, 134n, 141n, 144n, 151n, 152n, 153n, 162n, 166n, 174n, 181n, 202n, 203n, 233n, 245n, 248n, 268n, 305n, 315, 316, 317, 318
 Monti, A.: p. 14

- Montinari, M.: p. 9, 10, 14n, 62, 63, 63n, 65, 84, 85, 90n, 91, 92, 92n, 93, 95, 96, 105n, 122, 123, 123n, 125, 125n, 264, 278, 316, 320, 323, 324, 325, 326
- Moretti, G.: p. 72
- Museo: p. 250, 251
- Musso A. M.: p. 13n, 62, 314
- Mustè, M.: p. 320, 323n, 332
- Nascimbeni, G.: p. 316
- Negroni, B.: p. 136n, 138n, 148n, 153n, 165n, 314
- Nietzsche, F.: p. IX, X, XI, 10, 12, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 26, 29, 29n, 30-34, 40, 41, 42, 42n, 43, 48, 56, 63, 66, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 87, 89, 90, 90n, 91, 92, 94-125, 129-131, 170, 176, 177, 178, 180, 182, 184-188, 190, 192, 193, 194, 200-203, 208, 208n, 216, 217, 223n, 228, 230, 231, 260, 264, 265-283, 285-290, 297, 300, 302, 303, 308, 318, 319, 320, 323-332
- Nucci, M.: p. 318
- Ohler, R.: p. 287
- Olimpiodoro: p. 241n, 250
- Omero: p. 31, 206, 207, 213, 236n, 249, 255, 271
- Onomacrito: p. 249, 250, 254
- Orfeo: p. X, 218, 220, 241, 241n, 242, 243, 250, 251, 273, 275
- Pampaloni, M. L.: p. 91, 130
- Parmenide: p. 22, 30, 52, 53, 55, [per il personaggio di Parmenide nell'omonimo dialogo platonico, cfr. 57-58, 301], 70, 88, 103, 110, 168, 169, 170, 176, 177, 184, 185, 186, 187, 189, 209, 212, 215, 222, 261, 262, 266, 267, 274, 278, 308, 329, 331
- Pascal, B.: p. 199, 199n, 319
- Pasifae: p. 213
- Pasquinelli, A.: p. 9, 62, 65, 80, 82, 85, 262n, 324
- Pausania: p. 213, 232, 234, 237n, 249, 250n
- Pavese, C.: p. 9, 14, 77, 78, 79, 80
- Penteo: p. 230
- Penzo, G.: p. 13n, 314
- Perseo: p. 246, 247
- Phanes: p. XI, 153
- Piazzesi, C.: p. 170n, 316
- Pico della Mirandola, G.: p. 27, 28, 89, 94, 300
- Piergiacomini, E.: p. 282, 282n, 318
- Pindaro: p. 99, 190, 234, 236
- Pistoia, A.: p. 22n, 124n, 132n, 142n, 179n, 257n, 314
- Platone: p. IX, 9, 15, 17, 19, 22, 23, 24, 30, 31, 45, 48, 54, 55, 56, 56n, 57, 58, 59, 63, 71, 75, 110, 143, 173, 177, 178, 180, 185, 203, 204, 204n, 221, 222, 223, 235, 238, 239n, 249, 252, 255, 266, 281, 301, 302, 319, 320, 325, 328, 329
- Plotino: p. 133, 190
- Plutarco: p. 201, 253n, 293n, 296n
- Polacco, G.: p. 314
- Porfirio: p. 296n
- Posani Löwenstein, M.: p. 277n
- Poseidone: p. 214n
- Pozzoni, I.: p. 181n, 315
- Protagora: p. 49
- Proust, M.: p. 220
- Pulsoni, G.: p. 318
- Raciti, G.: p. 30n, 314
- Ramundo, E.: p. 63

- Reik, T.: p. 219
 Rella, F.: p. 131n, 319
 Ross, W. D.: p. 81
 Rosselli, C.: p. 61
 Rossi, M.: p. 314
 Salinari, C.: p. 78
 Schiller, F.: p. 87
 Schelling, F.: p. X
 Schlechta, K.: p. 278
 Schopenhauer, A.: p. IX, 9, 10, 19, 27, 29-32, 39, 42-47, 62, 72, 77, 78, 99, 101, 109, 110, 116, 124, 129, 131, 134n, 140, 149, 176, 181, 182, 188, 193, 196, 285, 286, 288, 302, 303, 319, 320, 327, 328, 331, 332
 Semele/ Tione: p. 242
 Senofane: p. 262n
 Sfinge: p. 205, 212
 Silesius, A.: p. 194, 318
 Simplicio: p. 260n
 Sini, C.: p. 227n, 231, 231n, 314
 Socrate: p. 49, 54, [per il personaggio di Socrate rispettivamente nel *Parmenide* platonico cfr. 57-58, 301; nell'*Alcibiade* platonico cfr. 64], 176, 177, [per il personaggio di Socrate nel *Fedro* cfr. 238], 249, 264, 266, 274, 328, 329
 Sofocle: p. 173, 251n
 Solari, G.: p. 9, 19, 59, 60, 60n, 61, 77, 325
 Solmi, R.: p. 81n
 Solone: p. 252
 Svevo, I.: p. 41
 Tafuri, C.: p. 316
 Tagliapietra, A.: p. 153n, 245n, 247n, 314
 Talete: p. 30, 110, 201, 258, 259, 260, 270, 271, 272, 310
 Teofrasto: p. 69, 261, 262n
 Teognide: p. 37, 38, 191, 252
 Teseo: p. 213, 214, 215
 Thamus (egiz.): p. 222
 Theuth (dio egizio): p. 222
 Tonelli, A.: p. 26n, 315
 Tonni, A.: p. 182n, 187n, 195n, 315, 317
 Torno, A.: p. 317
 Torrente, L.: p. 206n, 316
 Tricot, J.: p. 81
 Tulini, O.: p. 63
 Valenziano, C.: p. 63, 64n
 Vasoli, C.: p. 90, 91, 324
 Vernant, J. P.: p. 246n, 317, 319
 Viti Cavaliere, R.: p. 324n
 Volpi, F.: p. 97, 98n, 316, 317
 Wagner, R.: p. IX, 31, 100, 193
 Wilamowitz-Möllendorff, U. von: p. 29, 30, 125
 Winckelmann, J. J.: p. 87
 Zenone (di Elea): p. 165, 169, 170, 171, 176, 177, 185, 186, 187, 198, 209, 210, 212, 216, 217, 266, 274, 292, 306, 307, 308, 310, 329, 331
 Zeus: p. 236, 250, 255, 256, 257

LUDOVICA BOI
IL MISTERO DIONISIACO
IN GIORGIO COLLI

A lungo ai margini della filosofia del Novecento, la figura di Giorgio Colli, al di là della sua celebrata impresa di curatore delle opere nietzschiane, è negli ultimi anni divenuta oggetto di un rinnovato interesse speculativo. Questo studio ne indaga il tema chiave, il dionisiaco. Inteso dapprima come “pura interiorità”, in un progressivo e quasi visionario corpo a corpo con il pensiero di Nietzsche, Colli giunge, nella sua fase matura, a caratterizzarne l'essenza come immediatezza metafisica, contatto metafisico. Tale elemento, che fa da presupposto al mondo come espressione, è il medesimo a partire da cui i Pre-socratici e Platone definirono le proprie dottrine: interiorità e immediatezza si connotano come ambito più vasto di una coincidentia oppositorum incomprensibile razionalmente.

«Il dionisiaco entra nell'impianto metafisico di Colli connotandosi come l'“immediatezza” alla quale il mondo come espressione, dunque risolto in una serie di nessi conoscitivi, rimanda mediante la memoria. Tale immediatezza è contraddistinta, oltre che dall'indistinzione di soggetto e oggetto, da una misteriosa commistione di “gioco” e “violenza” [...] radici delle categorie modali di contingenza e necessità. Scisse nella logica tramite il principio di esclusione, sarà proprio in virtù della stessa necessità che si riaffermerà la commistione di “gioco-violenza” sotto forma del confluire del necessario nel contingente. Il culmine del procedere del necessario nella logica corrisponde alla dissoluzione dell'oggetto necessario. Questo rovesciamento del necessario nel contingente dimostra che la logica è eterofondata, evidenzia la dipendenza del logos dall'indistinto fondo dionisiaco: ogni cosa è e non è» (Ludovica Boi).

LUDOVICA BOI (Roma, 1992) è laureata magistrale con lode in Filosofia teoretica presso Sapienza Università di Roma. Già borsista DAAD presso il Goethe-Institut Dresden, è attualmente borsista di ricerca presso l'Istituto italiano per gli Studi filosofici. È autrice di vari articoli filosofici pubblicati su riviste e in volumi collettivi. I suoi interessi riguardano principalmente la filosofia contemporanea, in particolare la crisi della ragione, l'interpretazione della sapienza greca e la ricezione della filosofia nietzschiana in ambito italiano. Questo libro costituisce la rielaborazione della sua dissertazione finale di laurea.

Cover: K. Schmidt-Rottluff, *Rottura di una diga* (1910)

www.edizionistamen.net

€ 20,00

ISBN 9788831928588



9 788831 928588 >