Per Nietzsche
Interpretazioni italiane

a cura di
Giuseppe D'Acunto e Rodolfo Sideri

la Valle del Tempo

Istituto di Cultura Torquato Tasso

Presidente: Luciano Russo

Vice presidenti: Eleonora Di Maio e Giuseppe Savarese

Segretario: Carmine Giordano

Consiglieri:
Maria Morvillo, Giancarlo Gargiulo, Salvatore Iorio, Carmen Molina Salas, Giovanni Maresca

Probiviri:
Tatiana Di Maio, Anna Sallustro, Anna Fiorentino

Revisore dei conti: Rocco D'Esposito

Per Nietzsche. Interpretazioni italiane

a cura di Giuseppe D'Acunto e Rodolfo Sideri

pp. 306; f.to 17x24
ISBN 979-12-80730-93-0

© la Valle del Tempo
Napoli 2024

Iva assolta dall'Editore

Indice

Luciano Russo, *Prefazione* 7

Aldo Meccariello, *Presentazione* 9

Giuseppe D'Acunto – Rodolfo Sideri, *Introduzione* 11

Giuseppe Abbonizio, *Il pensiero di Giuseppe Rensi. Nietzsche e l'idealismo tedesco* 19

Gennaro Avitabile, «*...dove i miei inverni non siano più poveri di sole*». *Nietzsche, lettere da Sorrento* 37

Luisella Battaglia, *Un superuomo troppo umano* 55

Ludovica Boi, *La vita divina e il suo riflesso: Giorgio Colli interprete di Nietzsche* 73

Giuliano Campioni, *Mazzino Montinari interprete di Nietzsche* 89

Luigi Capitano, *Rileggere il nichilismo nietzschiano con e oltre Franco Volpi* 113

Fabio Ciaramelli, *Cacciari e l'impolitico nietzscheano* 135

Giuseppe D'Acunto, Caos sive natura. *Ferruccio Masini interprete di Nietzsche* 147

Luigi A. Manfreda, *Forme della persuasione* 157

Matteo Maria Paolucci, *Gesti. Nietzsche nell'opera di Mario Perniola* 165

Caterina Resta, «*Sono stato capito?*». *Al di là del conflitto delle interpretazioni* 185

Fiammetta Ricci, *La "morte di Dio" e la teologia del XX secolo tra nichilismo e secolarizzazione* 207

Lorenzo Rossi, *Agonalità istituzionale e autonomia formale della tragedia. Gianni Carchia interprete di Nietzsche* 229

Antonio Saccone, *Umberto Saba lettore di Nietzsche* 247

Lucio Saviani, *Gianni Vattimo interprete di Nietzsche* 255

Giovanni Sessa, *Andrea Emo, Nietzsche e la meraviglia del nulla. Un'esegesi dissonante del filosofo di Röcken* 267

Rodolfo Sideri, *Prospettive e limiti di Nietzsche nelle considerazioni tradizionaliste di Julius Evola* 287

Ludovica Boi

La vita divina e il suo riflesso: Giorgio Colli interprete di Nietzsche

1. *Introduzione*

> L'uomo della conoscenza deve non soltanto saper amare i suoi nemici, bensì anche odiare i suoi amici. Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. E perché non volete sfrondare la mia corona? Voi mi venerate; ma che avverrà, se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci![129].

Se pensiamo al discepolato filosofico che lega Giorgio Colli a Nietzsche, è quasi naturale richiamare alla mente questo passo di *Così parlò Zarathustra*. I discepoli di Zarathustra, per divenire realmente tali, non devono indugiare in una semplice venerazione del loro maestro, ma piuttosto mettere in discussione i suoi insegnamenti. Il vero allievo di Zarathustra non è chi consideri la figura del maestro come una sorta di idolo intoccabile, ma piuttosto colui che riesca a procedere di là dal percorso già tracciato. Colli ascolta il monito di Nietzsche-Zarathustra e dimostra nella sua filosofia una certa infedeltà ai precetti del maestro. Perseguendo l'antico ideale della conoscenza, accetta la sfida di «sfrondare la corona»[130] di colui che ha scelto come propria guida filosofica[131]. L'impietoso metodo della critica nietzschiana,

[129] F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, tr. it. *Così parlò Zarathustra*, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo I, versione di M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, p. 92.

[130] *Ibidem*.

[131] Cfr. «*Come si diventa un filosofo*. Scegliere per tempo i propri maestri (il fiuto dev'essere innato) – purché siano pochi. Stringerli, spremerli, sviscerarli, tormentarli, sminuzzarli e rimetterli assieme, senza subire la lusinga della polimatia» (G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 26). Negli anni di formazione di Colli, ossia nel decennio degli anni Trenta, si definisce già in maniera netta l'orizzonte teoretico complessivo all'interno del quale egli si muoverà per tutta la vita: in questo contesto spicca il precoce e costante

che distrugge dogmi e false credenze, va rivolto anche contro Nietzsche stesso: la sua proposta filosofica va presa sul serio – afferma Colli – e trattata con le medesime armi, feroci e dissacranti, da essa utilizzate[132].

Nel presente saggio intendo dimostrare, quindi, in quale misura Colli sia debitore verso Nietzsche e in quali termini invece voglia integrare oppure confutare la sua filosofia, correggere il suo punto di vista dopo averlo sottoposto a un esame critico. Il primo paragrafo verte, dunque, sui fondamentali punti di convergenza tra Nietzsche e Colli relativamente all'accesso alla cultura greca e alla sua valutazione complessiva, che integra varie discipline. Il secondo paragrafo, invece, si concentra su alcune divergenze filologiche gravide di ripercussioni teoriche: per Colli Apollo non è soltanto il dio della forma e della serena pacificazione artistico-ornamentale, ma anche un dio guerresco e radicalmente ostile all'essere umano. Per comprendere meglio la relazione tra Apollo e Dioniso, e tra i concetti che essi rappresentano, nel terzo paragrafo si presenta una breve ricostruzione della filosofia dell'espressione, cardine dell'intera speculazione colliana. Infine, nel quarto paragrafo si traggono alcune conclusioni sul ruolo del *logos* nella vita umana e sul peculiare rapporto tra la ragione e il tragico nella filosofia di Colli. Si argomenta in questo modo a favore di alcune sostanziali differenze con il pensiero di Nietzsche.

2. *Colli erede di Nietzsche: il metodo genealogico, lo sguardo globale*

Un aspetto nel percorso speculativo di Nietzsche è per Colli imprescindibile: l'ampiezza di sguardo con cui egli ha letto la cultura greca, tentandone una visione globale. Nietzsche è meritoriamente colui che ha connesso il fenomeno della tragedia al panorama di

riferimento ai testi di Nietzsche. Sul punto, cfr. S. Busellato, L'Einleitung *del giovane Colli*, in *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli*, a cura di A. Tonelli, Agorà & Co., Sarzana 2014, pp. 87-99: pp. 94-96.

[132] Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 196-197 (§ «Chi merita giustizia»).

culti, riti, simboli mitico-religiosi che fanno da sostrato alla sapienza tragica. La più importante impresa di Nietzsche consiste nell'essere andato "alle spalle" della tragedia greca[133] – così il pensatore torinese si esprime nell'intervista rilasciata a Giuliano Campioni nel novembre 1978. Quest'ultima è un documento estremamente importante, in quanto rappresenta il vero testamento spirituale di Colli[134] riguardo al suo rapporto con Nietzsche, il luogo in cui si esprime sull'argomento con la migliore chiarezza di sintesi. In quella circostanza, tirando le fila di una riflessione lunga una vita, afferma che il metodo adottato da Nietzsche per affrontare il problema della tragedia greca egli lo ha in prima persona applicato all'ambito della *filosofia* greca arcaica. In altre parole, se Nietzsche si è impegnato a ricercare da dove saltasse fuori la tragedia, prendendola *alle spalle*, Colli è andato a ricercare da dove saltasse fuori il *logos* filosofico. Lo stesso metodo di indagine, dunque, per un diverso oggetto di studio: non la tragedia, ma la sapienza[135], cioè la filosofia greca arcaica.

L'obiettivo del "risalimento alle spalle" è stato da Colli perseguito in particolare nell'opera *La sapienza greca* (1977-1980)[136] – dalla quale

[133] Cfr. G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, in «Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», I, n. 7, 1978, pp. 8-9. «Lui [Nietzsche] ha formulato e cercato una soluzione di un problema fondamentale della civiltà greca [...] uscendo 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».

[134] Che sarebbe morto solo due mesi dopo.

[135] Con il lemma "sapienza" Colli intende la prima speculazione arcaica, avente come oggetto problemi anzitutto teoretici e come metodo una ragione impiegata in senso *distruttivo*, volta cioè non a costruire sistemi o dottrine, ma a portare agli esiti estremi le proprie premesse, favorendo l'emersione dell'immediatezza che la origina (torneremo più estesamente su questo aspetto). La sapienza è, inoltre, un pensiero non ancora inquinato dalla forma letteraria sviluppata da Platone, il primo "filosofo".

[136] Il progetto dell'opera era quello di una nuova edizione critica dei frammenti dei Presocratici, che sostituisse, aggiornandola e per certi aspetti radicalmente ripensandola, quella di riferimento curata, e più volte rielaborata e ristampata nei primi decenni del XX secolo, da Hermann Diels e Walter

la stessa intervista di Campioni prende le mosse. Già nel corso pisano sulle *Origini della filosofia greca* (a.a. 1973-1974), a ogni modo, si rende evidente la volontà di situare la possibilità di comprensione di un passato antichissimo di là dagli schemi concettuali contemporanei, inadeguati a coglierne il senso più profondo. Non si tratta di una mitizzazione del concetto di "origine" – scrive Colli –, ma di postulare un più ampio contesto dal quale dovette discendere la ricerca filosofica così come la conosciamo noi oggi[137]. Questo contesto è appunto l'insieme di esperienze e di significati propri tanto di Talete – primo filosofo in senso stretto, secondo la tradizione, e che pure affermò l'equazione tra l'anima e il divino[138] – quanto dei mitografi e cosmologi del VII-VI secolo a. C.[139].

Gli insegnamenti che Nietzsche consegna a Colli sono, quindi, a ben guardare, due, e interconnessi: il metodo genealogico, che corrisponde al "risalimento alle spalle" di cui abbiamo trattato sin ora, e l'intento di comprendere la cultura greca nella sua globalità, ricercando

Kranz. Degli undici volumi programmati ne vengono dati alle stampe tre: il primo nel 1977, il secondo nel 1978; il terzo, dopo l'improvvisa morte di Colli, è pubblicato postumo a cura di Dario Del Corno nel 1980 (per approfondimenti sulle vicissitudini redazionali relative al terzo volume, cfr. D. Del Corno, *Avvertenza*, in G. Colli, *La sapienza greca*, III: *Eraclito*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1980, pp. 13-16). L'opera si distingue dalle altre edizioni critiche dei testi presocratici per il suo intento fondamentale, quello di valicare gli steccati disciplinari della filosofia in senso stretto, abbracciando il più vasto contesto culturale greco arcaico, che fonde pensiero astratto, religione, poesia e mito nell'orizzonte della *sapienza*.

[137] Cfr. il dattiloscritto rilegato (27 pp.) relativo ai contenuti del corso, inedito conservato presso l'Archivio Giorgio Colli, Fondazione Mondadori di Milano, busta 24, fascicolo 011.

[138] Cfr. *La sapienza greca*, II: *Epimenide*, *Ferecide*, *Talete*, *Anassimandro*, *Anassimene*, *Onomacrito*, 10 [B 8], p. 145: «Talete di Mileto, invero, [...] disse [...] che il dio è la mente che dall'acqua plasma tutte le cose» (Cicerone, *De nat. deor.* I, 10, 25, tr. it. G. Colli); «Talete affermò che il dio è la mente del mondo, e che il tutto è animato e assieme pieno di dèmoni; inoltre che attraverso l'umido elementare penetra una forza divina, che lo muove» (Aezio I, 7, 11 [*Dox.* 301 b 21 – 302 b 2], tr. it. G. Colli).

[139] Sul punto, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione*, Stamen, Roma 2020, pp. 251-264.

le molteplici connessioni tra filosofia e drammaturgia, lirica e storia delle religioni. Il luogo dove Nietzsche tenta questa impresa nella maniera più netta è la *Geburt der Tragödie*, opera non a caso definita da Colli «una visione filosofica totale»[140]: apollineo e dionisiaco sono concetti che ambiscono a spiegare tutta la grecità, a fornirne un'interpretazione complessiva.

Più nello specifico, è seguendo la via già battuta da Nietzsche che Colli apprende il nome dell'imponente progenitore della sapienza tragica, Dioniso. Anche per mezzo delle opere di Nietzsche Colli giunge a comprendere (e, come si chiarirà nei paragrafi successivi, a risignificare) la preminenza di tale figura nel pantheon greco[141], dunque il ruolo assegnato dai sapienti al prerazionale. L'*incipit* della *Sapienza greca* è, allora, una dichiarazione di adesione al metodo nietzschiano, in quanto il discorso sulla sapienza non poteva non cominciare che con 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. 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[142].

[140] G. Colli, *La nascita della tragedia* e le *Considerazioni inattuali* I-III *nell'opera di Nietzsche* (1972), in Id., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980, p. 16.

[141] Colli riconosce, inoltre, a Nietzsche «il merito di avere affermato l'origine greca del dio, una nozione a lungo contestata, ma rivelatasi veritiera alla luce delle successive scoperte archeologiche» (G. Ugolini, *Misticismo e "sapienza" greca. Giorgio Colli e la "Nascita della tragedia"*, in *Transizioni e cesure di una modernità incompiuta*, a cura di G. Gamba, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 252).

[142] G. Colli, *La sapienza greca*, I: *Dioniso*, *Apollo*, *Eleusi*, *Orfeo*, *Museo*, *Iperborei*, *Enigma*, Adelphi, Milano 1977, p. 15.

3. *Conseguenze filosofiche della "follia" di Apollo*

Tuttavia, nella stessa intervista del 1978 Colli dichiara che, a proposito dell'interpretazione del pensiero greco, rispetto a Nietzsche è costretto a rilevare «più dei dissensi che dei consensi»[143]. Tale divergenza riguarda il rapporto tra il *logos* filosofico e il suo fondo vitale, ossia il terreno da cui esso emerge, quella radice a partire da cui la ragione e il discorso si costituiscono. Affronterò questa sostanziale differenza di prospettive tra Nietzsche e Colli circa il nesso tra il logico e il prelogico attraversando le loro differenti interpretazioni degli universi simbolici connessi ai due dèi Apollo e Dioniso. Vedremo come diverse interpretazioni di Apollo e Dioniso siano in realtà la cifra di un radicale disaccordo filosofico, che riguarda la teoria della ragione (§ 3), l'interpretazione del metodo dialettico e il rapporto tra la conoscenza e il tragico (§ 4).

i) Ciò che secondo Colli non è stato riconosciuto e adeguatamente tematizzato da Nietzsche è anzitutto la comune origine dei due dèi e il loro simile ambito di manifestazione. In altre parole, Colli segnala che a Nietzsche è sfuggito un elemento dirimente: il fatto che anche lo stesso Apollo venisse dai Greci considerato e venerato come un dio folle, connesso alla follia profetica e alla follia poetica[144].

Le fonti antiche ci dicono che Apollo non è soltanto un dio benigno e rassicurante, il guaritore celebrato nella *Nascita della tragedia*, ma piuttosto anche un dio spietato – non solo la bella parvenza della lira, ma anche la crudeltà dell'arco[145] –, un dio che si impossessa della mente degli esseri umani sino a farla delirare (si pensi al delirio della Pizia). Quindi, per Colli Apollo è un dio più simile a Dioniso di quanto

[143] G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, cit.

[144] Cfr. Platone, *Fedro* 265 b, tr. it. G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., 2 [A 12], pp. 81-83; G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 39-42 (§§ «Il discorso della follia» e «Divinazione e sfida»); Id., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, pp. 39-41.

[145] Cfr. Platone, *Simposio* 197 a, tr. it. G. Colli, *La sapienza greca* I, cit., 2 [A 10], p. 81.

abbia ritenuto Nietzsche, più simile per natura e per modo di manifestarsi agli esseri umani.

> C'è un aspetto fondamentale di Apollo che non traspare dalla dottrina di Nietzsche, quello del dio terribile, saettante, imprevedibile, lontano, vendicativo, annientatore, selvaggio dominatore e sterminatore dei lupi. Così presenta Omero il suo apparire all'inizio dell'*Iliade*: «si levò tremendo lo strepito dell'arco d'argento». Nietzsche non ha visto il Licio dall'arco assordante, l'asiatico, come non ha visto l'Iperboreo estatico, sciamanico, venerato da Pitagora. 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. In tal modo gli è sfuggito, sotto l'aspetto dell'invasamento, della possessione mistica, il legame vitale tra Apollo e Dioniso, e sotto l'aspetto della contesa, della sfida, della perfidia, dell'enigma, il collegamento tra l'origine apollinea e la fioritura del *logos*, l'arma suprema della violenza, la freccia più mortale scagliata dall'arco della vita[146].

ii) La *mania* indotta da Apollo è diversa da quella dionisiaca per un tratto fondamentale: è sempre connessa alla parola, tanto nella profezia quanto nella poesia. Tramite queste due espressioni verbali si manifesta la «frattura metafisica»[147] tra il dio e l'essere umano, l'eterogeneità tra il mondo dell'apparenza e il suo fondamento nascosto. Se non vigesse l'eterogeneità fondamentale tra mortali e divini, Apollo non originerebbe una comunicazione difficilmente comprensibile. La parola ambigua è di fatto il segno della mancata coincidenza tra mortali e divini. Oltre che mediante la poesia, nelle sembianze rassicuranti della lira, infatti, Apollo si mostra ai mortali anche nella tremenda forma dell'enigma che è urgente sciogliere, un'intricata trama alla cui soluzione è necessario che essi dedichino tutte le loro energie intellettive[148]. Il detto oracolare, incerto, ambiguo, polisemico, significa la crudeltà del dio che sfida l'essere umano all'opera di decifrazione.

[146] G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 40 (§ «Apollo saettante»).

[147] Id., *La nascita della filosofia*, cit., pp. 40, 41, 43.

[148] Sul punto, F. Masini, *Il filosofo e l'enigma*, in *Giorgio Colli: incontro di studio*, a cura di G. Campioni e S. Barbera, Angeli, Milano 1983, pp. 63-70; M. Cutrì, *L'enigma di Eraclito e la sfida per la conoscenza*, in *Alle origini del logos. Studi su* La nascita della filosofia *di Giorgio Colli*, a cura di G. M. Cavalli

Date queste premesse, l'interpretazione di Colli compie un passo ulteriore. Rintraccia, cioè, una connessione storica tra la parola profetico-oracolare e il *logos* dialettico, ovverosia: la stessa ostilità del dio che in tempi antichissimi sfidava l'essere umano a interpretare i suoi criptici segni, pensiamo alla Sfinge o all'oracolo, si trasferisce nella lotta dialettica, nell'agone tra sapienti. Dall'enigma come dichiarazione di guerra da parte del dio si genera dapprima l'opposizione tra vari interpreti nella decifrazione dell'espressione enigmatica, e successivamente la competizione intellettuale tra sapienti: il passaggio dal *polemos* umano-divino all'*agon* tutto umano è considerato come la culla del *logos* dialettico. Ciò che in un primo momento si manifestava come parola profetica, parola oracolare, nel corso delle generazioni si sviluppa come *logos* dialettico.

> La dialettica nasce sul terreno dell'agonismo. Quando lo sfondo religioso si è allontanato e l'impulso conoscitivo non ha più bisogno di essere stimolato da una sfida del dio, quando una gara per la conoscenza tra uomini non richiede più che essi siano divinatori, ecco apparire un agonismo soltanto umano[149].

Perciò, il *logos* dialettico e filosofico ha per simbolo Apollo, il dio che simboleggia la parola oracolare. Con questo gesto teorico Colli fa derivare il *logos* filosofico, attraverso il detto oracolare, dalla possessione apollinea, dalla mania profetico-poetica[150]. Si tratta di un gesto teorico di un certo peso, che, ad un'attenta analisi, segna la distanza tra le teorie della ragione di Colli e di Nietzsche. Il pensatore italiano risolve, infatti, il rapporto tra *logos* e mania, ossia tra il logico e il

e R. Cavalli, «Quaderni colliani» 1, Accademia University Press, Torino 2019, pp. 74-91. Sulla particolare accezione dell'enigma come intrico, qualcosa di estremamente aggrovigliato e apparentemente inestricabile, simile alle reti dei pescatori, cfr. Aristofane, *Vespe* 20, tr. it. G. Colli, *La sapienza greca*, I, cit., 7 [A 17], pp. 350-315; 438, su cui anche R. Attolini, *L'enigma è la vita*, in *Alle origini del* logos, cit., p. 56.

[149] G. Colli, *La nascita della filosofia*, cit., p. 75.

[150] Cfr. «Il dardo è simbolo della parola, che nell'oracolo e nell'enigma appare come sfida mortale; più tardi l'arma di Apollo, affinandosi, si mostrerà nella connessione delle parole, nel *logos*» (Id., *Dopo Nietzsche*, cit., p. 43, § «Un'azione a distanza»).

prelogico, in senso anti-nietzschiano, perché non dualistico: il *logos* non è più, con Nietzsche, la mera antitesi del fondo vitale, ma piuttosto una sua articolazione, la sua propaggine. Pensiamo ad esempio alla *Nascita della tragedia*: in quell'opera l'Apollo che trasfigura l'abisso dionisiaco non rappresenta la ragione, ma il fenomeno onirico, la rappresentazione artistica, l'armonia della forma. È per questo che Nietzsche, volendo descrivere invece la potenza razionale greca, deve ricorrere a un altro principio, non più l'apollineo ma il socratico (*das Sokratische*). Si tratta di un elemento che sancisce la fine della sana complementarità tra Apollo e Dioniso e la fine, in sostanza, dell'arte tragica greca. Quindi, il socratico, come elemento razionale, uccide Dioniso e insieme a lui uccide il tragico[151]. Nei termini della *Nascita della tragedia* non è possibile alcuna mediazione tra il socratico e il dionisiaco. Vige un *aut aut* tra il prerazionale, il fondo della vita, ossia Dioniso (*il principio* "*positivo*"), e il regno del *logos* dialettico, riconosciuto di fatto come l'origine della decadenza. Ciò che Colli mai sottoscriverà dell'impianto nietzschiano è questo rapporto di reciproca esclusione tra sviluppo del *logos* e pullulare del fondo della vita.

4. *L'espressione*

Il più significativo sforzo teorico della filosofia colliana è stato appunto quello di rifiutare l'opposizione tra i due elementi del "*logos*" e della "vita" – simbolicamente, l'opposizione tra Apollo e Dioniso. Tale impresa costituisce il fulcro della teoria dell'espressione. Tramite l'impianto dell'"espressione" Colli intende, infatti, connettere il mondo manifesto con quanto lo fonda e lo precede, e dunque scoprire l'originaria coappartenenza di astratto e concreto, ovvero smascherare la ragione umana quale testimone di un più potente sentimento vitale, di un più profondo ancoraggio all'esperienza sorgiva.

Il primo dato da cui Colli parte è la rappresentazione, da intendere

[151] Cfr. F. W. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, tr. it. *La nascita della tragedia*, in *Opere* di Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo I, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1972, pp. 82-83 (§ 12).

come la prospettiva conoscitiva[152] per cui a ogni oggetto conosciuto corrisponde un soggetto conoscente, secondo il modello dell'"oggetto per un soggetto"[153]. Egli denuncia la limitatezza di questa prospettiva, rilevandone la relatività:

> Il rapporto tra soggetto e oggetto non coglie l'essenza della rappresentazione. L'oggetto non è un elemento, formale o sostanziale, per giungere alla rappresentazione, non è un ingrediente o una nota definitoria di questa, ma è qualcosa il cui significato o la cui realtà si può chiarire solo se si presuppone la rappresentazione. Lo stesso vale, com'è ovvio, per il soggetto, che è il termine complementare dell'oggetto. [...] È possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto. 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[154].

Il rapporto tra soggetto e oggetto è, quindi, fluttuante, instabile, cangiante[155]: da ciò deriva che occorre postulare un fondo più stabile, un punto di vista a partire dal quale poter riconoscere l'eterna intercambiabilità dei due termini. Tale cornice o sfondo che permetta il fluttuare dell'oggetto e del soggetto, la loro impermanenza, è trovato nell'*espressione*. Essa è da intendere come l'orizzonte stesso della rappresentabilità, ciò che fa sì che la rappresentazione possa esser tale[156]. Comprendere l'espressione, il mondo come *espressione*, signi-

[152] Sull'equivalenza di conoscenza e rappresentazione, cfr. G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982, [194], p. 250; [331], pp. 403-404.

[153] *Ibidem*.

[154] G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, pp. 6-7 (§ «Soggetto e oggetto»).

[155] Cfr. ivi, pp. 9-10 (§ «Il mondo è rappresentazione»). Questa dottrina presenta alcune convergenze con l'empirismo di Hume, cfr. G. M. Cavalli, *L'espressione come ipotesi metafisica*, in *L'espressione è la sostanza del mondo. Studi su* Filosofia dell'espressione *di Giorgio Colli*, a cura di A. Santoro e L. Torrente, «Quaderni colliani» 3, Accademia University Press, Torino 2021, pp. 24-48: 29-30.

[156] Cfr. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 20-21 (§ «L'espressione è la sostanza del mondo»); sul punto, B. Negroni, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, Solfanelli, Chieti 1984, p. 14.

fica ipotizzare di estendere la prospettiva parziale della rappresentazione[157], fare un passo indietro rispetto a essa e tentare di inquadrarla dall'alto, a debita distanza.

L'insieme delle varie prospettive soggettive, se ipoteticamente unite, comporrebbe uno sguardo globale sul mondo. Tale sguardo, come insieme delle varie rappresentazioni soggettive, è espressione o segno del fondo nascosto che Colli chiama "immediatezza". Infatti, il mondo in cui viviamo e la stessa ragione, lo stesso *logos*, sono per Colli *espressione* di un immediato propriamente indicibile e inesauribile.

Gli esseri umani non percepiscono che adombramenti della realtà; se riunissimo in via ipotetica tutti i vari e soggettivi adombramenti, non otterremmo ancora la "cosa in sé", l'immediato inattingibile, che è sempre passibile di ulteriore espressione: questa differenza tra la cosa in sé inattingibile e la sua immagine, benché integrale, rispecchia la differenza che intercorre tra ciò che è espresso e il mondo come espressione[158].

L'immediato viene pensato come ciò che sfugge a ogni determinazione categoriale, alla presa dell'intelletto e del ricordo, ma, nonostante ciò, esso è quell'elemento a cui la nostra vita costantemente si riferisce.

> [Q]ualcosa di irrappresentabile, che tuttavia «è presente senza essere nel tempo [...]» è in noi, [...], fuori di ogni tempo ma anche presente in ogni tempo «e di cui ogni tempo è l'espressione». Quello che è l'immediatezza del contatto è fuori della coscienza, ma pur

[157] Per la problematizzazione di tale intento, che si accompagna al riconoscimento della rappresentazione come «unico dato primitivo», cfr. G. M. Cavalli, *L'espressione come ipotesi metafisica*, cit.

[158] Cfr. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 22-24: 23 (§ «Le serie espressive»): «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 espressive».

vivente in noi, è ciò che dà il contenuto inavvertito, l'intensità della nostra vita[159].

Ogni parola sarebbe inadatta a designare compiutamente l'essenza-senza essenza dell'immediato, tanto che è possibile alludervi mediante la nozione di una *coincidentia oppositorum* o di una *arché* inafferrabile, o ancora tramite il simbolo di Dioniso[160]. L'immediato non è trasferibile o traducibile integralmente in ciò che è espresso, non è integralmente esprimibile, eppure esso viene *espresso* nel *logos*, che vi fa cenno. L'immediato è in definitiva sempre *ulteriormente* esprimibile, ma mai *totalmente*.

Da tale possibilità di espressione dell'immediato nel *logos* deriva la distinzione tra un uso corretto, sano, del *logos*, e un suo uso insano, deteriore[161]. Caratteristica dell'uso sano della ragione è per Colli il riconoscimento della sua mancata autonomia nei confronti dell'immediato. Tale riconoscimento può divenire esplicito nel linguaggio poetico[162], nelle espressioni mistiche[163] o sapienziali[164], ma può, d'al-

[159] G. Colli, *La ragione errabonda*, cit., [266], p. 343.

[160] Cfr. Id., *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 51 (§ «Il simbolo del contatto»); Id., *La ragione errabonda*, cit., [308], pp. 376-377.

[161] Cfr. Id., *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 203-206 (§§ «L'individuazione prevale sul *logos*»; «Un nichilismo di grande stile»; «Il culmine della ragione»; «La scrittura si fa strada»; pp. 213-214 (§ «Nascita della scienza», pp. 213-214); sul punto, M. Cutrì, *Il "sedimento maligno" della ragione. La scienza e i suoi problemi in* Filosofia dell'espressione, in *L'espressione è la sostanza del mondo. Studi su* Filosofia dell'espressione *di Giorgio Colli*, cit., pp. 147-162.

[162] Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 111-128; V. Meattini, «*Dalla madre di tutti gli individui*». *La via dell'arte in Giorgio Colli*, a cura di C. Laneve, in «Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005», Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 43-62; L. Boi, *Patico venir al mondo*: *linguaggio e arte alla prova del dolore tra Colli e Masullo*, in *Il dolore e la vita*, a cura di L. Boi e L. Torrente, «Quaderni colliani» 5, Accademia University Press, Torino 2023, pp. 24-41: 38-41.

[163] Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 142 (§ «Un linguaggio non decorativo»). Per una panoramica sul significato *filosofico* dell'esperienza e del linguaggio mistico in Colli, cfr. L. Boi, *L'aurora inapparente.* Upanishad, *Bruno e Böhme nella metafisica giovanile di Giorgio Colli*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024.

[164] Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 174 (§ «L'orma dell'indicibile»). Il

tra parte, venir esplicitato anche all'interno della stessa impalcatura logico-deduttiva. Uno dei più interessanti aspetti della filosofia dell'espressione è l'intenzione di analizzare con i mezzi della ragione i principi della ragione stessa, con l'intento di denunciarne l'intrinseca contraddittorietà. Il filosofo italiano si impegna, cioè, in una operazione di distruzione *razionale* della ragione[165], al fine di manifestare la dipendenza di quest'ultima dall'altro da sé.

In particolare, i suoi studi di logica culminano nella «teoria generale della deduzione», in base alla quale ogni oggetto necessario viene risolto nel contingente; in altre parole, ogni oggetto definito come necessario si rivela *necessariamente* come *contingente*. L'immissione del contingente nell'edificio della logica ne mina le fondamenta, di fatto facendola franare. Una simile falla è trovata in base alla contraddizione tra un qualsiasi giudizio necessario ("è necessario che *p*") e, al contempo:

A) la sua negazione modale ("è contingente che *p*") e

B) la sua negazione qualitativa ("è necessario che *non-p*").

Ma questi ultimi due giudizi (A e B) sono tra loro contraddittori. «Il problema è che i due giudizi esclusi dal necessario affermativo, cioè il necessario negativo e il contingente, in quanto esclusi come falsi dal medesimo giudizio, non dovrebbero essere fra loro contraddittori».

Per uscire dall'aporia, secondo Colli, si deve "ammettere" come vera una delle due contraddizioni (qualitativa o modale), e rifiutare

progetto de *La sapienza greca* manifesta chiaramente l'esigenza di raccogliere testimonianze di un rapporto sorgivo e vitale tra *logos* e immediato.

[165] Su questa strada Colli intende superare Nietzsche, che non ha osato criticare la ragione con i mezzi predisposti dalla stessa *logica*, ma analizzandola dal mero punto di vista storico-genealogico: ha, cioè, rinunciato a una critica *interna* del *logos*. Sul punto, cfr. almeno G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 31 (§ «La volpe e l'uva»). Sulla problematicità dell'impresa colliana, che, proprio mentre smentisce la validità universale e necessaria dei principi, la riafferma per poter giungere ai propri obiettivi, cfr. G. M. Cavalli, *Giorgio Colli e la "morte della filosofia"*, in *Dopo Nietzsche. La filosofia oltre la crisi della ragione moderna*, a cura di G. M. Cavalli e E. Toffoletto, "Quaderni colliani" 6, Accademia University Press, Torino 2024.

l'altra come falsa»[166]. Come contraddizione da ammettere come vera Colli sceglie quella qualitativa: dunque per ogni "*p*" si dovrà derivare necessariamente "*non-p*": «da un giudizio affermativo, necessario o contingente che sia, dovrà prima o poi conseguire il corrispettivo giudizio negativo (e viceversa)»[167]. Colli perviene in questo modo alla "legge generale della deduzione", che è esposta nei seguenti termini in *Filosofia dell'espressione*: «un oggetto, se è, per necessità non è; se non è, per necessità è»[168]. Ammettere una simile sconcertante legge serve a Colli per sostenere la mancanza di autonomia dell'edificio del *logos*, e dunque per reimmettere il discorso razionale – condotto secondo principi razionali (necessari) – all'interno del prerazionale, esemplificato dal contingente[169].

5. *La natura tragico-agonale del logos come riflesso del fondo vitale*

Dal canto suo, Nietzsche sembra invece voler affermare una teoria maggiormente dualistica circa il rapporto tra *logos* e immediato, ossia tra principio razionale ed elemento vitale. La potenza speculativa dei Greci viene da Nietzsche considerata come sintomo di decadenza. La dialettica è strumento di degenerazione e di corruzione, poiché origina una deviazione di prospettiva rispetto a ciò che è immediatamente naturale, e sradica l'essere umano dalla sua animalità. La raffinatezza argomentativa per lui significa, tutto sommato, il definitivo

[166] Tale ricostruzione è in G. M. Cavalli, *Dalla genealogia alla logica* (*e ritorno*). *La "critica della ragione costruttiva" di Giorgio Colli*, in *Esprimere il vissuto. La filosofia di Giorgio Colli*, a cura di L. Boi, G. M. Cavalli e S. Schwibach, IISF Press, Napoli 2023, pp. 109-131: 125. Per ulteriori approfondimenti su questi aspetti, cfr. il saggio citato.

[167] *Ivi*, p. 126.

[168] G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 149 (§ «Legge generale della deduzione»).

[169] Cfr. «L'esperienza mistica della *coincidentia oppositorum* si esprime nella sfera logica attraverso il concetto di contingente» (G. Colli, *La ragione errabonda*, cit., [292], p. 365).

abbandono della visione del mondo dionisiaca[170]. Per chiarire meglio questo punto, è necessario riferirci all'interpretazione nietzschiana della filosofia di Zenone di Elea, ovvero dei suoi paradossi contro il movimento. Per Nietzsche Zenone, mostrando i paradossi che derivano da un tentativo di comprensione razionale dell'esperienza, vuole affermare la sottomissione del reale al razionale, svalutando il divenire[171]. Con la formulazione dei paradossi Zenone intenderebbe mostrare la preminenza dell'imperituro rispetto al fluire della vita, non distante dal maestro Parmenide, che viene icasticamente ritratto, ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, come una sorta di spettro esangue la cui capacità dialettica è dovuta all'abbandono di qualsiasi forza vitale[172]. Infatti, secondo l'analisi storico-filosofica di Nietzsche la dialettica nasce in Grecia in seguito a un infiacchimento della forza vitale, a causa della debilitazione dello spirito ellenico, per cui i dialettici non sarebbero che gli epigoni dei grandi filosofi tragici[173].

Al contrario, per Colli, Zenone elabora i suoi paradossi non per un intento razionalistico o addirittura panlogistico, ma per dimostrare che la ragione non riesce a render conto della realtà empirica, e che la rotta percorsa dal *logos* al colmo della sua potenza, al massimo del

[170] Cfr. F. W. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, tr. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere* di Friedrich Nietzsche, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. III, tomo II, versione di G. Colli, Adelphi, Milano 1973, pp. 307-315; F. W. Nietzsche, *Die vorplatonischen Philosophen*, tr. it. *I filosofi preplatonici*, a cura di P. Di Giovanni, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 80-87.

[171] Cfr. F. W. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., p. 323.

[172] Cfr. *ivi*, p. 317: «La verità deve ormai ritrovarsi soltanto negli universali più sbiaditi e più astratti, nei vuoti gusci delle parole più indeterminate, dimorando come in un ricettacolo fatto di ragnatele. E accanto a una tale "verità" siede ora il filosofo, del pari esangue come un'astrazione e avvolto tutto all'intorno da una ragnatela di formule. Ma il ragno vuole il sangue delle sue vittime, mentre il filosofo parmenideo odia appunto il sangue della sua vittima, il sangue della conoscenza empirica da lui sacrificata».

[173] Ancora all'epoca della stesura del *Tentativo di autocritica* (1886) la smania dei Greci «per la logica e la logicizzazione del mondo» è interpretata da Nietzsche come «un sintomo di forza declinante, di vecchiaia approssimantesi, di affaticamento fisiologico» (F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., pp. 8-9).

suo dispiegamento, non può mai essere lineare, ma deve necessariamente esplicitare una contraddizione, finendo per alludere a ciò che la precede. Quando la ragione prova a spiegare la realtà, entra infatti in contraddizione con quest'ultima – e perciò si costituisce come una ripercussione del fondo vitale, come un riflesso del prelogico, ovverosia come un elemento instabile, sfuggente, contraddittorio[174]. In altre parole, una teoria della ragione che *necessariamente* (ossia per le sue stesse leggi) arriva ai paradossi, ovvero giunge alla necessità di ammettere il paradosso, significa la negazione dell'autonomia della logica e, anzi, la culminazione della logica nel prelogico.

Quindi, se per Nietzsche gli Eleati sono figure esclusivamente negative, uccisori della vita e dello spirito dionisiaco, al contrario, per Colli, essi sono i paladini della ragione greca, coloro che fanno un uso sano del *logos*, perché manifestano, tramite lo stesso esercizio del *logos*, ciò che lo precede. La teoria di Colli è che alle spalle della ragione eleatica giaccia pur sempre Dioniso, il fondo vitale immediato e incontraddittorio, di cui nulla si può predicare senza entrare in contraddizione. E ciò che distingue fortemente Colli da Nietzsche è che questo fondo vitale viene manifestato, espresso – e non escluso o rimosso – (anche) dalle massime potenzialità e dal massimo vigore del *logos*. Al culmine dell'astrazione, cioè, il *logos* riesce a lambire le coste dell'immediato.

Occorre adesso, avviandoci verso la conclusione, recuperare il tema del tragico precedentemente accennato. In Colli troviamo a mio avviso una nuova configurazione del tragico rispetto all'ortodossia nietzschiana: se in Nietzsche la dialettica è chiamata a deporre il

[174] Cfr. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, cit., pp. 190-193 (§§ «Il *logos* è un'arma di distruzione» e «Le discussioni non si mettono per iscritto»); «Questa distruttività [della ragione] solo allusiva non è nichilistica, poiché realizza ciò che è nascosto nel profondo» (*ivi*, p. 204). Su questi punti, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli. Linee per una interpretazione*, cit., pp. 149-190, 213-220; R. Cavalli, *La radice dell'inesprimibile. Presente inesteso e punto di contatto come fondamenti teoretici dell'immediatezza nella filosofia di Giorgio Colli*, in *L'espressione è la sostanza del mondo*, cit., pp. 49-64.

tragico e la conoscenza tragica[175], nell'interpretazione di Colli il tragico è reinserito all'interno dello stesso percorso del *logos* astratto. Questo perché Zenone incarna esattamente la tragicità del *logos* che si disgrega e si autodissolve, poiché mette in atto «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"»[176].

Ma, se da una parte quello di Zenone è un destino tragico (come quello di ogni essere umano alle prese con l'impossibilità di comprensione razionale del reale), dall'altra parte Zenone dispiega anche una incorrotta forza, tipicamente greca. La ragione, il *logos*, mentre svela il fondo immediato, il prelogico, allo stesso tempo dispiega la propria potenza, perché osa spingersi sino al limite oltre cui non è possibile procedere, oltre il quale giace l'immediato – Colli parla infatti di una «tracotanza» propria dei grandi dialettici[177].

Quindi, la più grande conquista teorica di Colli, che coincide con il suo aver sfrondato la corona del maestro, come affermato nel passo de *La virtù che dona* citato in apertura del presente scritto, sta nell'interpretazione della ragione dialettica come una traccia dell'immediato, come un *riflesso della stessa vita divina*. Allora, in Colli Apollo non ha più il compito di mascherare Dioniso, come voleva Nietzsche, ma piuttosto quello di smascherarlo, e all'avventura della ragione filosofica non è più estraneo, ma proprio, il canto del capro.

> Se ha senso parlare di una gerarchia metafisica, allora l'uomo può dirsi superiore agli altri animali solo per una maggiore intensità, un maggiore accentramento germinale, espressi in lui,

[175] Cfr. F. W. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 83: «Dioniso era già stato cacciato dalla scena tragica, cacciato da una potenza demonica che parlava per bocca di Euripide. Anche Euripide era in certo senso solo maschera: la divinità che parlava per sua bocca non era Dioniso e neanche Apollo, bensì un demone di recentissima nascita, chiamato Socrate».

[176] F. Fronterotta, *Alcune osservazioni sui corsi eleatici di Giorgio Colli: il caso di Zenone*, in *Prospettive: omaggio a Giuliano Campioni*, a cura di P. D'Iorio, M. C. Fornari, L. Lupo e C. Piazzesi, ETS, Pisa 2015, pp. 79-86.

[177] Cfr. G. Colli, *La ragione errabonda*, cit., [201], p. 257; Id., *Filosofia dell'espressione*, cit., p. 192; pp. 194-195 (§ «Invincibilità e tracotanza»).

dell'immediatezza, di ciò che sta sul fondo della vita. Il grande intelletto testimonia, esprime una più compatta immediatezza, una maggiore spinta vitale [...]. 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. Nell'uomo si cela una radice metafisica profonda, la cui spinta giunge a configurarsi nella ragione, a tradursi nella massima estensione rappresentativa. La ragione non è indipendente dall'animalità, ma rivela appunto questa[178].

[178] G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 49-50 (§ «L'animale profondo»).