

Giorgio Grimaldi

Giorgio Colli: una via post-nietzscheana per il pensiero presocratico

ABSTRACT: *Giorgio Colli's work shows a path into pre-Socratic thought, into what he stresses to be 'wisdom' and not 'philosophy'. A wisdom that is for us at the limits of understanding because its context, its possibilities of experience, its whole world have disappeared according to an irreversible movement. Yet it is from here that the logos-ratio-reason originates. In its motion, it comes to its current configuration as a calculating and classifying operation. In order to understand this process, the works of Colli are precious, also seen from a comparative point of view with Heidegger, who (in the wake of Nietzsche, like Colli) looks towards the pre-Socratic world. By analysing Colli's writings (from his dissertation up to his post-humous books), and by engaging Heideggerian themes (without, however, losing the focus, which is Colli's own thought), I will develop the question of the entry to pre-Socratic thought that Colli offers, the emergence of logos, and the prospect of new possibilities for thought that that entry could perhaps still activate, despite its extreme, irreducible distance.*

KEYWORDS: *Giorgio Colli, logos, Nietzsche, Heidegger, pre-Socratic thought.*

1. Colli, Heidegger e l'indicazione nietzscheana al pensiero presocratico

Giorgio Colli è un autore noto, in particolar modo, per il prezioso e fondamentale lavoro filologico svolto, insieme a Mazzino Montinari, sull'intera opera di Nietzsche. Di grande importanza e rilievo sono anche le edizioni a sua cura della *Critica della ragione pura* di Kant, dell'*Organon* di Aristotele, e tre volumi di un progetto teso a riordinare e commentare il pensiero presocratico, *La sapienza greca*. 'Sapienza', non 'filosofia': un risultato teoretico del percorso intellettuale di Colli consegnato già nel titolo.

I presocratici – figure sapienziali –, Socrate/Platone, Aristotele, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, e di qui, di nuovo ai presocratici: questo è l'itinerario di Colli, in cui ogni pensatore (o insieme di pensatori) è un riferimento o interlocutore critico per percorrere l'arco descritto dal pensiero occidentale, la sua parabola, e per tentare un accesso, anche per via critica, al pensiero greco delle origini. È un itinerario, quindi, che contemporaneamente procede in avanti e a ritroso, sempre rivolto e in tensione verso un passato, quello dei 'sapianti', che attrae ma è inaccessibile. Questo movimento 'impossibile', di ritorno a una contingenza storica irripetibile e

di cui intuiamo l'eccezionalità, è proprio l'elemento che anima il pensiero di Colli. Vi si riconosce l'estrema, irriducibile lontananza dell'epoca dei sapienti e delle sue condizioni di possibilità (noi moderni davvero possiamo pensare anche solo di tentare di comprenderla?) e, contemporaneamente, queste stesse condizioni di possibilità diventano un'ipotesi attuale. Non per ripetere – ciò sarebbe davvero impossibile – quell'epoca nelle sue forme esatte, ma, riattinando a esse, rifondare il pensiero non sul *logos* astratto (il risultato del percorso che va da Platone alla modernità), ma sull'esperienza interiore che coglie la vita, va in contatto con essa: un'esperienza, di per sé, incomunicabile, che ogni discorso tradisce. Il linguaggio cerca di tradurre nel proprio ambito quell'esperienza, cerca di consegnarla a un *logos* che la riconfiguri nei propri termini perché essi siano a disposizione sia di chi ha vissuto quell'esperienza, sia di possibili destinatari di una sua comunicazione. Con questa impossibilità del *logos* lottano i presocratici, i sapienti. Colli mostra questo conflitto, questa resistenza dell'esperienza interiore a mostrarsi nel *logos*, e aggiunge a essa la lotta con un'altra impossibilità: l'accesso, per i moderni, alle condizioni di quella esperienza. Questa doppia lotta innerva di sé le opere di Colli. Non solo, quindi, raffinato e acuto filologo, ma (senza *anche*) voce estremamente significativa del pensiero filosofico del Novecento¹.

Dai caratteri qui tratteggiati per introdurre alle tematiche del pensiero di Colli e alle sfide che esso pone è possibile ravvisare alcuni elementi in comune con l'itinerario filosofico di Heidegger. Colli non ha una buona considerazione delle opere di Heidegger², e quindi è da scartare immediatamente l'ipotesi di un rivolgersi teoretico del primo verso il secondo. Del resto, l'approccio di Colli è, in questo senso, del tutto diverso, a partire dall'uso del linguaggio, dallo stile, e dal significato attribuito al linguaggio stesso³. Se in Heidegger “il linguaggio è la casa dell'essere”⁴, per Colli il linguaggio è costitutivamente incapace di restituire l'esperienza interiore⁵, quell'esperienza, cioè, dove l'individuo entra in relazione con l'essenza metafisica della realtà. Anche l'uso positivo del termine ‘metafisica’ in Colli segna una distanza profonda tra i due autori. Ne deriva che la parola dei presocratici, a cui entrambi si rivolgono, in Colli rimanda a un ambito nascosto intraducibile, in sé, nel linguaggio, il quale può indicare solo la possibilità di un'esperienza che si manifesta e realizza nell'interiorità, mentre in Heidegger rinvia a una storia dell'essere che indica – tramite il linguaggio – il suo movimento e il

1 Ammettiamo di dover utilizzare il termine ‘filosofia’ avvertendo la difficoltà che l'approccio di Colli comporta: contrapposta alla ‘sapienza’, da cui deriva come decadenza, la filosofia può indicare già questa derivazione oppure esprimere un carattere più generale, come nel senso assunto dalla tradizione. Entrambi i sensi sono presenti nei testi dello stesso Colli, che non riscrive ‘sapienza’ ogni volta che, a suo modo di vedere, essa giacerebbe indistinta sotto la parola ‘filosofia’, ma molto spesso lascia che il contesto manifesti il senso specifico in cui è declinata ‘filosofia’.

2 Cf. Colli 1982, 339, 373, 407-408, dove si parla di “fantasie verbali di Heidegger sui filosofi presocratici”.

3 Cf. Colli 1982, 373: per “Husserl – Wittgenstein – Heidegger” Colli annota “sopravalutazione del linguaggio”.

4 Heidegger 1987, 267.

5 Intesa come eccezionale.

suo senso. Nel primo, il messaggio dei presocratici si risolve in un'interiorità in-comunicabile ed eccezionale – i sapienti; nel secondo, questo messaggio rimanda alla decifrazione del senso di una storia collettiva⁶, di una storia dell'uomo – nello specifico, per Heidegger, della storia dell'“umanità occidentale [*abendländischen Menschentums*]”⁷ –, il cui senso si schiude in relazione all'essere e si manifesta a partire dall'ambito di questa particolare “umanità”. Nonostante queste divergenze profonde, è difficile tuttavia non cogliere una convergenza fra i due pensieri che può condurre a un confronto o comunque, in questa sede, a rilevare alcune affinità. Queste affinità non hanno altra origine se non quella di un comune riferimento a un aspetto particolare del pensiero di Nietzsche, al suo guardare ai presocratici come a pensatori esterni alla parabola decadente del pensiero occidentale. Di qui si delinea un elemento centrale comune a Heidegger e Colli: l'individuazione e l'accettazione – tramite Nietzsche – di questa parabola decadente e, insieme, la tensione per scorgere, comprendere, e tentare di elaborare ciò che verrà in seguito alla fine di questa parabola, il cui inizio è appunto Socrate/Platone⁸ e la fine è costituita dalla modernità. Per Heidegger e Colli, insomma, *via* Nietzsche, il rivolgersi al pensiero presocratico è la via che, riportando a esso, conduce fuori, oltre la modernità. L'intento è, quindi, comune, e comune è lo sviluppo, differente, dell'elemento nietzscheano del guardare a una greicità delle origini per criticare il Moderno e dirigersi oltre di esso. In questo senso la via di Colli (e di Heidegger) per il pensiero presocratico è post-nietzscheana, e in questo (e per questo) converge con Heidegger. È post-nietzscheana e non nietzscheana perché non ripete Nietzsche, ma elabora e sviluppa un proprio pensiero a partire da un lascito nietzscheano approfondito e compreso nei suoi caratteri essenziali. È questa la via per leggere Colli nel suo essere interprete di altri autori – ad esempio Kant, da cui attinge (certo, *via* Schopenhauer) molto. È la via che struttura una certa impostazione iniziale e per molti versi costante dell'intero percorso: essa prosegue però in direzioni inedite. Proprio questa sua configurazione specifica conferisce caratteri propri al pensiero di Colli.

6 Forse è anche per questo aspetto che Colli annota, rispetto alla comprensione di Nietzsche, che “Heidegger è hegeliano” (Colli 1982, 496). Heidegger inserisce Nietzsche nel piano ampio della storia dell'essere, di un senso generale della storia. In questo aspetto, in questa particolare declinazione della ricerca di senso, Heidegger potrebbe apparire hegeliano agli occhi di Colli. Sicuramente, e non solo in questo, Colli è più nietzscheano, più conseguente al lascito nietzscheano, di Heidegger che, da parte sua, considerava non sé stesso ma Ernst Jünger quale “unico vero successore di Nietzsche” (Heidegger 2013, 393). Del resto, Heidegger non intendeva affatto rivendicare per sé tale ruolo (che assegna comunque con stima a Jünger): sia Nietzsche che Jünger sono infatti per lui interni alla metafisica, al pensiero dell'essere a partire dall'ente e non a partire dall'essere (cf. Heidegger 2013, 485), mentre egli intende oltrepassarla, pensare l'essere e l'ente a partire dall'essere.

7 Heidegger 1999, 288; Heidegger 2018, 243.

8 Come si vedrà, in particolar modo, qui, grazie a Colli, questo punto iniziale è meno netto e più sfumato. Utilizzeremo, pertanto, Socrate/Platone come riferimento dell'inizio della parabola quale elemento di uno schema utile per orientarsi, consapevoli di una situazione ben più complessa.

In questa prospettiva, per articolare il nostro discorso, faremo confluire tre questioni. La prima (a) riguarda la via d'accesso di Colli al pensiero presocratico, nella sua portata e importanza, e il suo *logos*. La seconda (b) è la possibilità, secondo Colli, di una nuova epoca dei sapienti. All'interno di entrambe faremo intervenire il pensiero di Heidegger, il suo rivolgersi ai frammenti dei presocratici per pensare l'oltrepassamento – la *Verwindung* – della metafisica, che coincide con l'oltrepassamento del Moderno. Infine (c), cercheremo di individuare delle indicazioni, anche al di là della lettera colliana (e heideggeriana) ma per tramite di essa, per nuove possibilità del *logos*.

Iniziamo, come primo passo, facendo riferimento alla comune fonte di Colli e di Heidegger: Nietzsche.

2. Dialettica come punto di crisi

Il percorso a ritroso, genealogico, che Nietzsche compie per individuare le cause di quella *attualità*, di quella modernità in cui non si riconosce affatto e che avversa con tutte le sue forze, indica la direzione per Colli: è al mondo presocratico che bisogna guardare per comprendere le origini della decadenza moderna, o meglio della modernità come decadenza, e per gettare lo sguardo oltre di essa. È un'impostazione radicale, che mette in discussione due millenni e mezzo di storia dell'Occidente⁹ e l'intera tradizione di pensiero che assume il nome di 'filosofia', ed è un'impostazione che, con molte variazioni (dai toni anche sensibilmente diversi), attraversa l'intero arco dell'evoluzione di Nietzsche¹⁰. È proprio l'ultimo Nietzsche, nello sguardo retrospettivo su sé stesso¹¹, a collegare gli estremi del suo pensiero: “riconobbi in Socrate e Platone sintomi del decadimento, gli strumenti della dissoluzione greca, gli pseudogreci, gli antigreci (*Nascita della tragedia*, 1872)”¹². Il Nietzsche del 1888 con-

9 Contro “la cultura storica”, capace solo di “guardare indietro”, di “cercare il conforto nel passato”, Nietzsche giunge a scrivere: “Che cosa possono mai significare un paio di millenni (o in altri termini, il tratto di tempo di 34 vite umane successive, calcolate in 60 anni ciascuna), perché sia possibile parlare all'inizio di un tale tempo ancora di ‘gioventù’ e alla fine già di ‘vecchiaia dell'umanità?’” (Nietzsche 1974, 65-66). Questo ridimensionamento della percezione del tempo storico non è presente solo in *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (da cui abbiamo appena tratto la citazione) ma è un motivo che attraversa in profondità il pensiero di Nietzsche (cf. Losurdo 2014, 490-491). A proposito della critica nietzscheana alla “cultura storica”, al suo sguardo esclusivo all'“indietro”, va sottolineato che si tratta di un aspetto importante sia in Nietzsche che in Colli. Questa critica, infatti, che passa in Colli, è la fonte della tensione del pensiero di entrambi verso il futuro.

10 Per un'indagine che ne ricostruisce l'intero itinerario, secondo un'interpretazione che nella ricerca delle cause della decadenza della modernità riscontra la ricerca delle cause della rivoluzione moderna, e quindi vede Nietzsche mosso da una preoccupazione, da un istinto politico, vedi Losurdo 2014. È una lettura di Nietzsche antitetica a quella di Colli (cf. Colli 1974, 193).

11 Che non per questo, proprio perché è uno sguardo su sé stessi, è sinonimo di per sé di garanzia per un giudizio. Ci sembra, però, che in questo caso l'osservazione di Nietzsche sia pienamente giustificata.

12 Nietzsche 1983, 33.

giunge sé stesso al Nietzsche del 1872: a questo punto del suo itinerario di pensiero, dopo le varie svolte che lo caratterizzano, è sempre più convinto del legame costitutivo fra decadenza e filosofia – “I filosofi sono per l'appunto i *décadents* della grecità, il movimento antitetico all'antico aristocratico (– in opposizione all'istinto agonale, alla *polis*, al valore della razza, all'autorità della tradizione)”¹³. Non possiamo qui, per aderenza al nostro tema, esaminare e approfondire la posizione nietzscheana, tanto più che essa è un punto di partenza per Colli, e non un approdo. È, per necessità, allora, sufficiente avere presente il punto di inizio della parabola decadente individuato, nella radicalità del suo pensiero, da Nietzsche (“Socrate e Platone”) – che è il punto da cui prende le mosse Colli – e, fra i molti, evidenziare due caratteri del giudizio di Nietzsche su Socrate, perché assai rilevanti, a nostro parere, per avvicinarsi al pensiero di Colli e per cogliere affinità e differenze rispetto a Nietzsche.

Fra le varie accuse (e offese) che Nietzsche scaglia contro Socrate vi è, infatti, “la superfetazione della logica”¹⁴ e la valutazione della dialettica come “un'*estrema risorsa* nelle mani di chi non ha più altre armi”¹⁵, e contrapposta quindi alla “*forza*”¹⁶. Se la critica del valore di posizione e del carattere della logica passa in Colli, del tutto diverso è il giudizio di questi sulla dialettica, un giudizio al proprio interno estremamente differenziato. Per Colli – e questo è uno dei punti maggiormente importanti del suo pensiero, forse il punto decisivo – il processo che porta al sorgere della filosofia è quello che da un'esperienza interiore incomunicabile conduce al tentativo, attraverso il linguaggio, di restituirne il contenuto ad altri individui, fino a quando il linguaggio stesso si distacca dall'ambito in cui quell'esperienza era possibile, si rende autonomo e infine si fissa in un testo scritto che diviene il riferimento centrale per il pensiero. Il passaggio conduce quindi, per un verso, dall'oralità alla scrittura che ne stabilizza il flusso, il movimento, la vitalità, l'imprevedibilità. E, insieme, da un ambito misterico, esoterico, iniziatico, esclusivo, il cui contenuto non è traducibile completamente nel linguaggio (e di questa intraducibilità sono perfettamente consapevoli i partecipanti), a un “ambito pubblico”¹⁷, aperto potenzialmente a tutti, dove la parola non rimanda a un'esperienza interiore condivisa ma non esprimibile linguisticamente nella sua complessità e verità, ma si struttura su sé stessa e a partire da sé stessa in concetti del tutto indipendenti da quell'esperienza – anzi, dalla possibilità di quell'esperienza, il cui ambito è completamente abbandonato – per depositarsi, infine, in testi scritti che a loro volta spiazzano la vivacità della comunicazione orale. Il risultato è una costruzione di concetti immiseriti dalla loro estrema, irriducibile distanza dall'essenza metafisica della realtà, il vero contenuto dell'esperienza interiore dei sapienti. I tratti e le fasi di questo passaggio, che è un impoverimento progressivo dell'esperienza e del pensiero, sono sempre presenti, in maniera più o meno compiuta nel descriverne il movimento, nelle opere di Colli, ne animano lo stesso svilupparsi e strutturarsi. La dialettica,

13 Nietzsche 1983, 134.

14 Nietzsche 1983, 34.

15 Nietzsche 1983, 35.

16 Nietzsche 1983, 35.

17 Colli 1975, 100.

diversamente da Nietzsche, dove ha solo valore negativo, manifesta nel suo sviluppo, per Colli, esattamente il punto critico dove la *decadenza* diviene irresistibile.

Leggiamo un passaggio di Colli a proposito di questo sviluppo della dialettica: “Con questo termine [dialettica] non va inteso [...] ciò che vi includiamo noi moderni: dialettica è qui usata [in riferimento alla fase sapienziale del pensiero] nel senso originario e proprio del termine, ossia nel significato di arte della discussione, di una discussione reale, tra due o più persone viventi, non escogitate da un’invenzione letteraria”¹⁸. È presente qui (1) un riferimento importante che diviene (2) un’indicazione.

Il riferimento (1) è, con ogni evidenza, all’“invenzione letteraria” dei dialoghi platonici, che segnano “la nascita della filosofia”¹⁹. Essi conservano – come accenni, indicazioni – il ricordo dell’“età dei sapienti”²⁰, ma nel segno del progressivo e (finora) irreversibile abbandono dell’ambito misterico, dello “sfondo religioso e sapienziale”²¹. La “discussione reale, tra [...] persone viventi” rimandava a un ambito dove era ancora presente la traccia, anche se sempre più sbiadita, della sfida che il divino, il sacro poneva all’uomo per mezzo dell’enigma, una sfida mortale, che, in un processo di perdita dell’elemento trascendente, dà origine alla dialettica: c’è un

umanizzarsi dell’enigma, il che coincide con la nascita dei sapienti. Prima il dio ispira un responso oracolare, e il “profeta”, per dirla con Platone, è un semplice interprete della parola divina, appartiene ancora totalmente alla sfera religiosa. Poi il dio attraverso la Sfinge impone un enigma mortale, e l’uomo singolo deve scioglierlo, pena la vita. Infine due divinatori lottano tra loro per un enigma [...]: non c’è più il dio, rimane lo sfondo religioso, ma interviene un elemento nuovo, l’agonismo, che è qui una lotta per la vita e per la morte. Un passo ancora, cade lo sfondo religioso, e viene in primo piano l’agonismo, la lotta di due uomini per la conoscenza: non sono più divinatori, sono sapienti, o meglio combattono per conquistare il titolo di sapiente.²²

Perciò Colli può arrivare a scrivere: “*la sfera dialettica nasce dall’enigma*”²³. Siamo assai lontani, quindi, dal discredito totale che Nietzsche riserva alla dialettica. Di più: per Colli Socrate, nonostante la sua dialettica ormai guastata dall’“elemento morale”²⁴, è da annoverarsi “ancora”²⁵ fra i “sapienti”²⁶ consideran-

18 Colli 1975, 73.

19 Colli 1975, 116.

20 Colli 1975, 73.

21 Colli 1975, 56.

22 Colli 1975, 56-57. Il riferimento a Platone richiama la differenza da questi individuata fra “l’uomo mantico [...], il ‘divinatore’, e il ‘profeta’, [...] l’interprete” (Colli 1975, 43).

23 Colli 1982, 535. Per un approfondimento del rapporto fra enigma e dialettica in Colli, vedi Baldini 2018, 92-106.

24 Colli 1975, 114.

25 Colli 1975, 114.

26 Colli 1978, 25. È particolarmente importante che questa attestazione sia presente nel secondo volume della *Sapienza greca*, opera che intende restituire proprio i presocratici all’ambito sapienziale. Ma Socrate stesso appartiene ancora, a suo modo, a quest’ambito. La questione, allora, è più vasta e complessa.

do “la sua vita” e “il suo atteggiamento di fronte alla conoscenza”²⁷. La distanza rispetto a Nietzsche, a questo punto, sia nei toni che nei contenuti, è profonda. Colli converge maggiormente con Nietzsche (ma non assolutamente), come stiamo per vedere, rispetto a Platone. Se infatti Socrate è, sebbene già iscritto in un ambito di “decadenza”²⁸, “ancora un sapiente”²⁹, allora il problema è da un lato Platone, ma dall’altro, osservando con maggiore attenzione, un contesto di decadenza precedente a entrambi. Il problema, dunque, precede Socrate, ed è il progressivo distacco del pensiero dallo “sfondo religioso”, da quel divino che pone in contatto l’interiorità e l’essenza incomunicabile – ma coglibile tramite l’esperienza eccezionale – della realtà metafisica che è la verità del reale. Il punto di crisi di questo allontanamento è la dialettica, che da un lato conserva la traccia del rapporto con il divino – agonale – dell’enigma, e questo rapporto condiviso in una comunità di iniziati³⁰, e dall’altro segna, nell’autonomizzarsi del *logos* e nel suo diffondersi nella sfera pubblica, il punto in cui la crisi diviene irresistibile e (a oggi) irreversibile.

Essa però mostra (2) anche uno dei possibili punti di crisi della filosofia attuale, indicando, “*al di là della scrittura*”³¹, la riapertura di una delle modalità autentiche della filosofia. E infatti Colli arriva a domandare: “Venticinque, trenta secoli or sono, il pensiero veniva comunicato da persona a persona, mediante la presenza e la voce: perché questo non dovrebbe essere di nuovo possibile?”³². La premessa teoretica di questa domanda è “la natura falsificante della scrittura”³³: siamo così condotti a Platone. I presocratici, o meglio, i sapienti, quando affidavano i loro pensieri alla scrittura, erano pienamente consapevoli – questa è la tesi di Colli – del carattere incompleto, quasi provvisorio, del linguaggio (e non è un caso che Socrate, “ancora [...] sapiente [...], non abbia lasciato nulla di scritto”³⁴): l’esperienza eccezionale con cui si entra in contatto con la verità non è realmente traducibile nel linguaggio. È Platone che compie un passaggio decisivo: non inizia la decadenza ma la imprime come carattere essenziale del pensiero fino a Nietzsche. E questa decadenza si esprime come scrittura – distacco totale dall’esperienza, *finzione* letteraria (l’“invenzione letteraria” che irretisce la dialettica, ridotta alle *personae* dei dialoghi) – che sviluppa il *logos* a sua volta separato dall’ambito di provenienza della parola sacra che, accennando all’esperienza interiore, rimandava all’essenza metafisica della realtà. Scrittura (“Filosofia

27 Colli 1975, 114.

28 Colli 1975, 113.

29 Colli 1975, 114.

30 A questa esperienza, a questa comunità, la dialettica dei dialoghi platonici fa ancora riferimento. In un passo del *Simposio* Alcibiade dichiara: “Voi tutti, invero, avete posseduto in comune la follia e il delirio dionisiaco di chi ama la sapienza. Perciò tutti quanti mi ascolterete [...]. Quanto agli schiavi di casa, invece, e a chiunque altro – non iniziato e rozzo – possa esserci: tappatevi le orecchie con porte ben spesse” (Platone 1979, 96 – 218 b).

31 Colli 1974, 140.

32 Colli 1974, 140.

33 Colli 1974, 140.

34 Colli 1975, 114.

come letteratura”³⁵) e *logos* costruttivo, che cioè coglie attraverso sé stesso, i suoi “modi”, la verità del reale, segnano la distanza, che sembra ormai incolmabile, dall’esperienza interiore che coglie – non linguisticamente – la verità del reale e che non corrisponde a nessun *logos*, che sia linguaggio o ragione. È Platone, per Colli, il responsabile di questa deriva: non della decadenza, ma della decadenza come contenuto della filosofia. Il passaggio decisivo è la decisione, consapevole e volontariamente intesa a un “inganno”³⁶, per la “scienza”³⁷. Di qui si configura il *logos* che recide ogni contatto con lo “sfondo” che era l’ambito autentico della possibilità della sapienza.

3. *Logos* e modernità

Quando Platone, ormai irrevocabilmente attratto e deviato dall’“ambizione velleitaria alla potenza mondiale”³⁸, si decide per la scienza, che nega la realtà come apparenza per darle la consistenza necessaria e sufficiente affinché sia possibile quel controllo sulle cose in vista di ciò che diverrà “l’utile”³⁹ della scienza moderna⁴⁰, allora il *logos* è perduto, in una ultima, decisiva *hybris*, dove si trasfigura come autonomo, indipendente, anzi, come fondamento: “la scienza [...] – e così Platone l’ha voluta – è il *logos* che taglia ogni legame alle sue spalle, ogni derivazione, ogni richiamo all’immediatezza [alla reale essenza metafisica, il suo reale “modo” d’essere]. Dietro il *logos* non c’è nulla, esso è l’unico dio, e il suo regno non è l’apparenza, bensì l’assoluto. Il razionale è il reale, con quanto segue”⁴¹. Da Platone a Hegel, quindi, lungo una parabola decadente che da Socrate/Platone conduce al Moderno, alla sua *scienza* filosofica. Con Platone, con questo Platone che abbandona volontariamente ogni residuo “legame” con la sapienza, si costituisce “la scienza, come sistema del sapere staccato dalla vita [...]: la conoscenza è fine a se stessa, subordinata soltanto a un’unità costruttiva”⁴². Ma il *logos* – come aveva mostrato Zenone con piena consapevolezza della vera potenza e dei reali limiti del *logos* – è distruttivo e non costruttivo nella sua verità: “Ogni tesi si conclude in Zenone con una confutazione, e il suo fine ultimo sarebbe quello di sviluppare una teoria totalmente negativa della ragione umana, di provare che ogni conoscenza

35 Colli 1975, 107.

36 Colli 1969, 213.

37 Colli 1969, 213.

38 Colli 1975, 115. Attratto cioè dalla politica come apertura a un ambito pubblico, al rapporto con non-iniziati, per volontà di potenza. È importante notare – ma qui possiamo solo accennarvi – l’attenzione che il primo Colli dedica alla sfera politica nei presocratici, e il valore che le conferisce, in termini anche, se non soprattutto, positivi (vedi Colli 2009, in particolare 23-32; su Platone, vedi Colli 2007 e Colli 1988, 239-329). Sul rapporto fra politica e filosofia nel primo Colli, vedi Baldini 2018, 94-95.

39 Colli 1982, 91.

40 Per le considerazioni di Colli sulla scienza moderna, cf. Colli 1982, 90-93.

41 Colli 1969, 213-214.

42 Colli 1988, 324.

viene distrutta dall'analisi razionale: questo per aderire alla dottrina non razionale di Parmenide⁴³ (così come essa è interpretata da Colli). Nella filosofia, invece, da intendersi come quel "fenomeno di decadenza"⁴⁴ che conduce al Moderno, realtà e *logos* arrivano a corrispondere – capovolgimento definitivo di ogni concezione autentica della realtà metafisica – in nome del *logos* quale struttura autentica del reale. Questo risultato della filosofia, lungo un percorso che va da Platone a Hegel, e che insieme conduce alla scienza moderna, è per Colli il risultato di un distoglimento totale dalla relazione del pensiero con la realtà metafisica. Avviene l'abbandono della sapienza, tramite la filosofia ("l'amore della sapienza' sta più in basso della 'sapienza'"⁴⁵), per la scienza, che diviene la scienza moderna. Ma il *logos* non può costruire, non può fondare nulla, proprio perché non solo non è la struttura – come *archè* – di nulla, ma perché non può nemmeno pensare di corrispondere (rappresentando) a questa 'struttura', che è metafisica come del tutto diversa, assolutamente-altro da ogni *logos*, sia esso discorso o ragione. Il reale ha come 'fondo' un movimento metafisico⁴⁶ che nessun *logos* può corrispondere, cogliere, rappresentare, tanto meno essere.

Cosa è allora il *logos*, e cosa può fare? Su questo Colli è estremamente chiaro, in particolare in un paragrafo di *Filosofia dell'espressione* (intitolato *Ciò che la ragione esprime non è la ragione*), di cui è opportuno leggere direttamente alcuni passaggi:

Un equivoco radicale ha sempre stravolto il senso dell'antica filosofia greca. Quest'ultima intendeva la ragione come un semplice "discorso" su qualcos'altro, un *logos* (soggetto e oggetto assieme) la cui natura è di esprimere un qualcosa diverso da sé. Tale origine è stata poi dimenticata, non si è più compresa questa funzione allusiva, espressiva in senso metafisico, della ragione, e si è considerato il "discorso" come se avesse un valore autonomo, fosse lo specchio, il perfetto equivalente di un'idea o di un oggetto perciò chiamati razionali, o addirittura fosse esso stesso una sostanza indipendente. Se nel suo complesso la ragione consiste in un pensare certi oggetti (in una rappresentazione) e nel dirli, allora ciò che viene espresso da questo pensare certi oggetti e questo dire senza dubbio non è ragione. La ragione nacque invero come alquanto di complementare, la cui giustificazione stava in qualcosa di nascosto, fuori di essa, che non poteva essere restituito, ma soltanto accennato da quel "discorso".⁴⁷

La realtà e il *logos*, dunque, non si corrispondono affatto. Il *logos* può solo cercare di esprimere discorsivamente quanto è stato vissuto, visto, colto nell'esperienza interiore eccezionale, senza mai ritenere di tradurlo nel linguaggio e meno che mai di poterne dare ragione: esso, al suo massimo grado, come sua massima potenzialità e uso di questa sua potenza, può solo decostruire la propria pretesa di comprendere ed esprimere la verità della realtà, e decostruire questa pretesa per distruggerla senza residui. Questa è la lezione di Zenone, il risultato de-

43 Colli 1998, 147.

44 Colli 1975, 13.

45 Colli 1975, 13.

46 Questo movimento metafisico è svolto, descritto, nei limiti stessi del *logos*, in Colli 1969.

47 Colli 1969, 183-184.

finitivo della riflessione filosofico-sapienziale sul *logos*, la “posizione finale della filosofia”⁴⁸ sul *logos*. E “tuttavia” tale “posizione [...] nella storia della filosofia si trova all’inizio”⁴⁹, e ciò comporta una importante difficoltà: comprendere Zenone implica la conoscenza di “tutto uno sfondo storico [...] di cui non riusciamo a sapere quasi nulla”⁵⁰. È proprio questo “sfondo”, misterico, a essere schiuso dalla ricerca di Colli, ed è proprio tale “sfondo” che permette di avvicinarsi a un ambito che consenta un’interpretazione e una comprensione del pensiero presocratico. Considerare questo “sfondo” significa individuare la via d’accesso al pensiero presocratico, o meglio, sapienziale.

Ma nei passi di Colli c’è anche qualcosa in più. Egli in qualche modo oscilla fra due paradigmi. Nel primo sembra che l’ambito misterico, sacro, si immiserisca a causa quasi di un allontanamento del divino rispetto all’uomo: l’enigma si “umanizza” senza l’intervento di una volontà che, per proprio interesse, per volontà di potenza, per “ambizione”, compia questo processo. Il secondo paradigma è invece proprio il vedere volontà personali, soggettive, che intervengono nella storia del pensiero per indirizzarla a proprio vantaggio senza alcun riguardo per la verità del pensiero. È così che Platone “ingann[a]”⁵¹ per fondare la scienza, e Aristotele prosegue quest’opera compiendo una “mistificazione cosciente in grande stile”⁵² di categorie logiche per “assicurare la stabilità degli oggetti”⁵³ della rappresentazione e permettere in questo modo la possibilità stessa della scienza, che acquisisce così il suo terreno. Questo attribuire – e dare peso decisivo – a intenzionalità, a (supposti) fattori soggettivi⁵⁴ – motivo nietzscheano – ci appare elemento poco convincente della ricerca teoretica di Colli. Acquisizione importante e notevole è invece, a nostro avviso, il primo polo dell’oscillazione colliana: il ruolo dell’ambito misterico come individuazione di una via d’accesso al pensiero presocratico. Il primo paradigma consente, inoltre, da una prospettiva colliana, di considerare l’immiserimento progressivo del pensiero a causa di un allontanamento dell’uomo *dal* sacro come un processo che potrebbe anche implicare un allontanamento *del* sacro dall’uomo⁵⁵. Non si tratta di dare un’intenzione heideggeriana al pensiero di Colli⁵⁶ ma di ravvisare una possibilità del suo pensiero. Solo in un secondo tempo vale riscontrare una convergenza con

48 Colli 1998, 21.

49 Colli 1998, 21.

50 Colli 1998, 21.

51 Colli 1969, 216.

52 Colli 1969, 217.

53 Colli 1969, 217.

54 Cf., sempre a proposito di Platone e Aristotele, Colli 1982, 360.

55 Riducendo così ancora maggiormente i margini di una storia del pensiero come manovrata e indirizzata da volontà soggettive. Altro problema è cosa si intenda per *sacro*: se esso, cioè, si allontani, oppure se il suo ‘allontanarsi’ sia invece il suo divenire e compiersi come concetto. Su questa seconda prospettiva, cf. Grimaldi 2015, 226-227.

56 Anche perché il motivo dell’allontanamento del sacro dall’uomo non è esclusiva di Heidegger; vedi, ad esempio, Hölderlin 1993.

Heidegger sulla questione degli dèi⁵⁷, pensata e conseguentemente sviluppata da entrambi in modo assai diverso. Ma si tratta, appunto, di una convergenza in un punto, non di un cammino comune (comune, come abbiamo precisato sin dall'inizio, è una fonte: Nietzsche).

Ma c'è un altro aspetto – essenziale – contenuto nei passi di Colli che stiamo analizzando. Se, infatti, il risultato teoretico zenoniano è, sul *logos*, “posizione finale della filosofia” e “si trova” al suo “inizio”, ciò significa che il *logos*, nella sua verità, è presente quasi fosse un istante rispetto alla sua storia, che è quella di “una precoce decadenza”⁵⁸. Si può di nuovo avvertire una consonanza con Heidegger, dove l'inizio della filosofia dice la propria verità: poi la filosofia si svia, decade, e oggi, nel Moderno, ci riaccostiamo alla parola dell'inizio. Solo che in Heidegger la filosofia greca delle origini intravede, ma non compie, il vero terreno del pensiero – il pensiero dell'essere –, mentre per Colli Zenone ha già raggiunto e realizzato l'autentica possibilità della filosofia, del *logos*: il suo carattere distruttivo, negativo, e il suo rimando all'essenza metafisica del reale, che non può essere mai colta e restituita dal *logos*, ma solo vissuta come esperienza. In ogni caso, è il pensiero presocratico che coglie, nel suo inizio, la verità, ed è a quel *logos*, diversamente inteso (come discorso decostruttivo in Colli; come riferimento all'*alétheia*, alla verità come dis-velamento della verità dell'essere⁵⁹ in Heidegger), che occorre rivolgersi – proprio nel senso di un volgersi di nuovo, di ritornare – per recuperare l'autenticità del pensare e oltrepassare la modernità, il frutto forse ormai maturo (o ormai troppo maturo) del pensiero che prende le mosse da Socrate/Platone.

Sebbene nei testi di Colli uno dei motivi fondamentali sia l'irriducibile distanza che separa i moderni dall'ambito in cui è stata possibile la sapienza, dallo “sfondo” ormai perduto e irrecuperabile al cui contatto scaturiva l'esperienza interiore dell'essenza metafisica della realtà, il suo pensiero non esclude affatto, ma anzi presenta, la possibilità di un ritorno della sapienza, o almeno una riacquisizione dei suoi contenuti, della sua verità. *Filosofia dell'espressione* è proprio il dispiegamento – attraverso un uso magistrale del linguaggio *teso* al suo estremo, alle sue estreme possibilità, per dire ciò che non è esprimibile linguisticamente – dello svolgersi, del movimento complesso dell'essenza metafisica della realtà e del suo manifestarsi: è un'opera possibile solo se l'esperienza sapienziale è (almeno) rammemorata per essere consegnata a un testo. È allora possibile, dentro il Moderno, recuperare, custodire e manifestare, dire la verità dell'essenza metafisica della realtà. Ed è allora possibile un futuro della sapienza, una sapienza futura. Colli, in ultima analisi, è troppo nietzscheano per non pensare all'avvenire, per non essere teso verso un futuro che recuperi, sì, il passato per scardinare e oltrepassare il Moderno e i due-milacinquecento anni che lo ‘preparano’, ma certo senza illusioni di ‘restaurazioni’

57 Cf. Heidegger 2003, 403-417 e Heidegger 2005.

58 Colli 1969, 202.

59 Per l'interpretazione del *logos* in Heidegger, vedi Heidegger 1976a; per l'*alétheia* pensata prima di Socrate/Platone, vedi Heidegger 2018.

*tout court*⁶⁰. Colli è insomma attento al monito di Nietzsche, e a esso fedele: “Col cercare le origini, si diventa gamberi. Lo storico guarda a ritroso; e finisce anche per *credere* a ritroso”⁶¹.

Così, in Colli è presente la tensione per una nuova epoca dei sapienti: “la morte della filosofia, proprio in quanto viene messa a nudo la sua natura menzognera e la causa di tale natura, sgombra la strada alla sapienza. Non si tratta di cambiare il mondo della storia: quello che c’era prima della filosofia può vivere anche adesso”⁶². Sappiamo che per questa operazione di riemersione della sapienza è necessario procedere “*al di là della scrittura*”, in un ambito dialogico esclusivo⁶³, ristretto, nel segno di un *logos* non più costruttivo. All’origine, occorre riconquistare il terreno dell’esperienza interiore. È evidente la radicalità, e la radicalità antimoderna della prospettiva di Colli. Qui, però, ci interessa, a partire da questo pensiero, muovere verso un’altra possibilità, o meglio, accennarvi.

Il *logos* che ha oggi acquisito l’esclusivo, o almeno il dominante, senso di un’operazione calcolante e classificatoria tesa a dominare utilitaristicamente la realtà, non è certo l’unico *logos* possibile, e forse non è, addirittura, il *logos* corrispondente alla sua autentica natura, o meglio alla sua verità. Questa è una delle lezioni che Colli (e Heidegger) ci consegna a seguito del suo intenso addentrarsi nel mondo presocratico, un mondo che ci appare sempre come in dissolvenza, e che però, proprio in questo trascolorare, *appare*. Appare – e qui continuiamo a discostarci dalla lettera colliana – sempre a noi, come moderni. È impossibile un ascolto delle parole di quel mondo che non sia storicamente determinato, situato. Anche l’ascolto compiuto da Colli è *moderno*, e nasce dalla moderna condizione di un *logos* costretto a calcolo di un mondo ridotto a laboratorio. Come è moderno l’ambito in cui nasce l’esigenza di Heidegger, che nella sua *Verwindung* – oltrepassamento – della metafisica⁶⁴ pensa la possibilità di una prospettiva completamente diversa

60 L’eterno ritorno dell’uguale, la cui analisi e il cui problema ci porterebbero troppo lontani dal nostro tema, destabilizza la visione lineare della storia e l’idea a essa inerente di progresso per smantellarle entrambe, ma non nega il movimento e le sue possibilità. Cf. Losurdo 2014, 502-513, rispetto alla storia e al progresso; cf. Severino 1999, per l’eterno ritorno e il divenire, nonché per un’interpretazione complessiva dell’eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche.

61 Nietzsche 1983, 28.

62 Colli 1974, 82.

63 Nella *Ragione errabonda*, insieme a diverse indicazioni per un risorgere della filosofia come sapienza (cf. Colli 1982, 101-102, 108 – dove è la stessa parola ‘filosofia’ a essere ormai irrimediabilmente compromessa e inservibile per il pensiero futuro, un’affinità con l’*andere Denken* di Heidegger, il pensiero ‘altro’ rispetto alla metafisica, cioè al pensiero da Socrate/Platone in poi – cf. Heidegger 2000, 194, 342-343), vi è un vero e proprio progetto per “un’educazione nuova” (Colli 1982, 99), di stampo elitista e, conseguentemente, radicalmente anti-egualitaria (cf. Colli 1982, 99-101). Che la critica colliana del Moderno sia di stampo anti-progressista risulta anche qui evidente e, in questa sede, non è possibile soffermarvisi. Quello che ci preme qui rilevare, al di là di considerazioni storico-politiche sul carattere di *reazione* di Colli al Moderno, è il nesso particolare da questi rintracciato fra sapienza e *logos*, e le indicazioni che tale nesso, anche al di là della lettera colliana, può schiudere.

64 Per la *Verwindung* heideggeriana, vedi Heidegger 1976b; sul tema della metafisica in Heidegger, vedi Mazzarella 2021. Sempre sull’argomento, ci permettiamo di rimandare anche a Grimaldi 2015.

sul mondo: “Le cose [...] finora non sono mai state *in quanto cose* [*sind sie noch nie als Dinge gewesen*]. *In quanto cose* – la loro essenza di cose (*Dingwesen*) finora non è mai giunta espressamente alla luce [*ist noch niemals eigens ans Licht gelangt*] e non è ancora mai stata espressamente custodita”⁶⁵.

Colli e Heidegger indicano che per procedere oltre la modernità bisogna che cambi il suo *logos*, la cui verità risiede, compiuta o accennata, all’inizio del pensiero occidentale. Al di là della lettera di entrambi, essi indicano che la via oltre la modernità, e cioè la via che, a nostro avviso, la compie, ne compie le promesse, è possibile se il suo *logos* si rinnova rivolgendosi *anche* al suo passato, alla sua origine, per svincolarsi dalle secche del calcolo dell’utile. Le *cose* non sono esclusivamente ed essenzialmente la loro utilità. Il rivolgersi al mondo presocratico (non, per noi, per abbandonare il Moderno, ma per compierne tutte le possibilità di libertà) è però un rivolgersi a un mondo che, nella sua estrema lontananza, emette un “intermittente bagliore”⁶⁶, ed è a noi visibile, o meglio, indica il suo *luogo*, irraggiungibile nel tempo, “come luci di navi nel buio dell’oceano”⁶⁷. Queste “luci” non ci potranno mai condurre a loro – il passato non può tornare – ma ci faranno *errare*, conducendoci forse altrove, a un altro *logos*, non assolutamente-altro dall’origine, ma suo compimento, o avvicinamento alla verità del compimento, nel movimento storico. Quelle luci, nella loro irriducibile lontananza, possono forse, per rifrazione dialettica, confluire nell’illuminare il nostro tempo.

Bibliografia

Baldini, Caterina Ludovica. 2018. “Misticismo e dialettica” in *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, Cavalli Giulio M., Cavalli Riccardo, a cura di, *Quaderni Colliani* 1, 92-106. Torino: Accademia University Press.

Colli, Giorgio. 1969. *Filosofia dell’espressione*. Milano: Adelphi.

—. 1974. *Dopo Nietzsche*. Milano: Adelphi.

—. 1975. *La nascita della filosofia*. Milano: Adelphi.

—. 1978. *La sapienza greca. II*. Milano: Adelphi.

—. 1982. *La ragione errabonda. Quaderni postumi*. Milano: Adelphi.

—. 1988. *La natura ama nascondersi*. Milano: Adelphi.

—. 1998. *Zenone di Elea*. Milano: Adelphi.

—. 2007. *Platone politico*. Milano: Adelphi.

—. 2009. *Filosofi sovrumani*. Milano: Adelphi.

Grimaldi, Giorgio. 2015. *Oltre le tempeste d’acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*. Roma: Carocci.

Heidegger, Martin. 1976a. “Logos” in *Saggi e discorsi*. Tr. it. Gianni Vattimo, 141-157. Milano: Mursia.

65 Heidegger 2002, 42; Heidegger 2005, 23.

66 Colli 1969, 207.

67 Morris 1984, 14.

- . 1976b. “Oltrepassamento della metafisica” in *Saggi e discorsi*. Tr. it. Gianni Vattimo, 45-65. Milano: Mursia.
- . 1987. “Lettera sull’“umanismo”” in *Segnavia*. Tr. it. Franco Volpi, 267-315. Milano: Adelphi.
- . 1999. *Parmenide*. Tr. it. Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi.
- . 2000. “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)” in *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, 652-683. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2002. “Sguardo in ciò che è” in *Conferenze di Brema e Friburgo*. Tr. it. Giovanni Gurisatti, 19-108. Milano: Adelphi.
- . 2003. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2005. “Einblick in das was ist” in *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, 3-77. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 2013. *Ernst Jünger*. Tr. it. Marcello Barison. Milano: Bompiani.
- . 2018. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hölderlin, Friedrich. 1993. *Le liriche*. Tr. it. Enzo Mandruzzato. Milano: Adelphi.

Losurdo, Domenico. 2014. *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*. Torino: Bollati Boringhieri.

Mazzarella, Eugenio. 2021. *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*. Roma: Carocci.

Morris, Ivan. 1984. *Il mondo del Principe Splendente. Vita di corte nell'antico Giappone*. Tr. it. Piero Parri. Milano: Adelphi.

Nietzsche, Friedrich. 1974. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Tr. it. Sossio Giametta. Milano: Adelphi.

—. 1983. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*. Tr. it. Ferruccio Masini. Milano: Adelphi.

Platone. 1979. *Simposio*. Tr. it. Giorgio Colli. Milano: Adelphi.

Severino, Emanuele. 1999. *L'anello del ritorno*. Milano: Adelphi.