

Alessandro Biddau

Il cerchio magico del nulla

La metafisica speculativa
di Giorgio Colli

FILOSOFIA ITALIANA

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

Collana di Filosofia Italiana

diretta da
Piero Di Giovanni e Caterina Genna
redazione
Maria Antonia Rancadore

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: *www.francoangeli.it* e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Alessandro Biddau

Il cerchio magico del nulla

La metafisica speculativa
di Giorgio Colli



Il volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Antichità, Filosofia, Storia dell'Università degli Studi di Genova: Fondi FRA 2018, 2019, 2020 (Responsabile Prof. Paolo De Lucia).

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione. Un'opera tutt'altro che innocua	pag. 7
1. Contro il soggetto	» 25
1. Un oggetto «viscido e inafferrabile»	» 25
2. La questione della volontà	» 34
3. Il filo della memoria	» 41
2. Le voci del nulla	» 49
1. Ipotesi dell'espressione	» 49
2. Insufficienza e ambiguità del principio	» 58
3. Teoria dell'eterno ritorno	» 63
3. Il presente inqualificabile	» 71
1. «La celebrata esperienza dell'attimo»	» 71
2. Duplicità costitutiva	» 74
3. L'opposta via dell'arte	» 80
4. La riduzione teoretica	» 87
1. Rifluire dell'apparenza	» 87
2. «Come l'umore bavoso di un ragno nascosto»	» 93
3. Conseguenze della modalità	» 106
5. Gli inferi della logica	» 115
1. Genealogia della ragione	» 115
2. Astuzia e figure del <i>logos</i>	» 121
3. «Nulla di serio»	» 128
Conclusione. Pensiero clandestino e fine della storia	» 137
Bibliografia	» 143
Indice dei nomi	» 145

Introduzione.

Un'opera tutt'altro che innocua

L'architettura è un *gesto*.
(Ludwig Wittgenstein, *Pensieri diversi*)

In *Dopo Nietzsche*¹ compare un breve quanto affilato aforisma che offre in maniera perspicua un indizio di come Giorgio Colli abbia inteso la filosofia, e dello spirito con cui è stata scritta la sua opera teoreticamente più pregnante: *Filosofia dell'espressione*. E in quel luogo non si parla tanto della filosofia in generale, quanto piuttosto del filosofo moderno in carne e ossa, catturato nell'istante dell'atto creativo, col suo specifico *carattere*: «Il filosofo moderno è simile a un giocatore di scacchi che giuochi una partita da solo, muovendo i pezzi dell'avversario in modo che sia utile (ma la cosa non deve trasparire) allo svolgimento del proprio giuoco»².

Ciò che balza agli occhi, in prima battuta, è quella disposizione – prima schopenhaueriana e poi nietzschiana – a cogliere il fenomeno del pensiero a partire dall'individualità più concreta, come fosse un *gesto* tra gli altri – «bisogna considerare i nostri pensieri come gesti», scrive Nietzsche nell'autunno del 1980³. Quando Colli contesta la deriva razionalistica e costruttiva della filosofia occidentale, ne denuncia il comportamento mendace prima ancora di entrare nel merito di qualsiasi contenuto concettuale. Così facendo la storia della filosofia diventa un viluppo di azioni, reazioni, mascheramenti, e non viene più considerata soltanto come una dialettica interna allo spazio etereo e incontaminato del pensiero.

Altro elemento da considerare è la potenza del «giuoco», che non è, come vorrebbe una visione superficiale delle cose, un operare bambinesco o una parentesi farsesca; ma una delle due radici metafisiche (l'altra è la violenza) che condizionano la vita intera, dalla manifestazione più singolare e accidentale alla logica più sostanziale. E Colli, grazie all'importanza attribuita alle fonti orfiche, dove «Dioniso è un fanciullo» i cui simboli sono «giocattoli,

1. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 2019. D'ora in avanti: DN.

2. DN, p. 137.

3. F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 6[184], autunno 1980.

la palla e la trottola»⁴, questo aspetto lo ha individuato meglio di chiunque altro. Dire Grecia, per lui, era esaltare una certa forma antitecnologica e antiutilitaristica del vivere e del conoscere, ancora possibile nel tempo lontano in cui «la cultura era fondata sul giuoco»⁵ e il funesto sodalizio fra Stato e Scienza – interessati entrambi a scatenare la loro potenza sul mondo – non si era ancora attuato: «Tra i Greci si vede una particolare tendenza verso la discussione libera, in sé: ciò presuppone un disinteresse per i motivi più comuni dell'uomo, e all'opposto un interesse per la conoscenza e la discussione in se stessa»⁶.

Infine, ultimo punto da non trascurare è lo sfondo violento e inquietante, intrecciato a quello giocoso, da cui le vicende filosofiche emergono in quanto dimostrazioni agonistiche. La metafora degli scacchi e il rimando a un «avversario» rendono bene l'idea della lotta e della doppiezza strutturale che conducono il destino della filosofia sin dai suoi albori: «In Grecia il sapiente è un pugilatore, sempre all'erta contro attacchi mortali»⁷. E basterebbe questo rapido spaccato per capire come mai Giorgio Colli abbia intitolato *Lo scacco matto* il paragrafo decisivo di *Filosofia dell'espressione*, e perché essa vada intesa come un'opera tutt'altro che innocua.

Un frammento isolato, collocabile nel luglio del 1960, lascia intravedere l'abbozzo di un progetto: «Tutto il procedimento che tentiamo in queste pagine potrebbe essere chiamato “analisi metafisica”, in quanto dai principi e dalle leggi della deduzione, stabiliti rigorosamente nella “logica”, si tenta di risalire ai presupposti e alle condizioni metafisiche che rendono possibile l'unica parte (che è il settore deduttivo che parte da elementi di partenza assunti senza dimostrazione) rigorosa e scientifica del nostro sapere»⁸. Parole miti, che coprono con apparente neutralità l'intento distruttivo dell'opera. Ad ogni modo, se la logica, intesa come scienza delle relazioni pure che sostanziano la discorsività, è «l'unica parte rigorosa e scientifica del nostro sapere», da essa allora si potranno ricavare – con altrettanta certezza – le «condizioni metafisiche» che la sorreggono e le forniscono i suoi principi indubitabili. A patto però che si trattino il soggetto e i suoi giudizi come *espressioni* di un'interiorità profonda, al pari di qualsiasi altro oggetto, e che si stabilisca un rapporto di continuità fra il principio e la sua manifestazione.

Vale per Colli ciò che Benedetto Croce afferma nella sua *Aesthetica*, contro lo “spiritualismo astratto”: «Nel crearsi dell'opera di poesia, si assiste come al mistero della creazione del mondo; e da ciò l'efficacia che la scienza estetica esercita sulla filosofia tutta quanta, per la concezione dell'Uno-

4. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2017, p. 34. D'ora in avanti: NF.

5. DN, p. 156.

6. G. Colli, *Zenone di Elea* (Lezioni 1964-1965), a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2011, p. 28. D'ora in avanti: ZE.

7. DN, p. 19.

8. G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, [39], p. 56. D'ora in avanti: RE.

Tutto»⁹. E ancora: «L'espressione non si potrebbe paragonare neppure all'epidermide di un organismo, salvo che non si dica [...] che tutto l'organismo, in ogni sua cellula, e in ogni cellula di cellula, è insieme epidermide»¹⁰. Non vi è mai un sostare del soggetto presso se stesso.

Se al *subiectum* non fosse negata la sostanzialità, il passaggio diretto dalla sfera logica a quella metafisica risulterebbe impedito da una barriera trascendentale, e non sarebbe possibile connettere *per speculum* il noumenico e il fenomenico: c'è un legame strettissimo tra ontologia e gnoseologia. Per questo motivo Colli, come prima cosa, si preoccupa di distruggere ogni metafisica del soggetto – padrona dello scenario filosofico moderno dalla *res cogitans* cartesiana sino a Schopenhauer – prendendo a modello l'oggettivismo greco: «Negli ultimi secoli si è creduto che prendere d'assalto la cittadella della conoscenza risulti agevole, quando si sia capaci di entrare nell'intimo del soggetto, di sviscerare il meccanismo interiore da cui sgorgano le rappresentazioni del mondo esterno. In generale si è psicologizzato la filosofia teoretica. Ingenua invece è stata giudicata la posizione dei filosofi greci, che ignorano il soggetto conoscente e trattano i problemi gnoseologici in termini di oggetti»¹¹. Non è difficile notare, già da queste poche righe, che Colli appartiene a quella copiosa schiera di pensatori che vedono nella modernità una follia da cui ridestarsi, un errore da cui distanziarsi.

Ma a differenza di quanto dichiarato in precedenza, l'opera procede in direzione contraria, generando un circolo vizioso: attraverso l'indagine metafisica si fissano i pilastri della logica, che Colli concepisce – contro la «contaminazione qualitativa»¹² – come prevalentemente *modale*. In ogni oggetto, giudizio, ragionamento c'è una «preminenza della modalità» sulla qualità, del necessario e del contingente sul vero e sul falso, da cui discenderanno le conseguenze più devastanti per il pensiero; le stesse che Parmenide aveva tentato di arginare con il suo inflessibile divieto, poiché «nel *logos* autentico il mondo della rappresentazione, arrivato a un punto di culminazione espressiva, si tradisce come distruttivo di se stesso, in una spinta nichilistica e insieme catartica»¹³. Due discorsi che si fronteggiano nell'agone dialettico, portando avanti due tesi tra loro contraddittorie, possono entrambi raggiungere risultati logici efficaci, se seguono correttamente la catena della necessità deduttiva: ecco la terribile scoperta dovuta ai *logoi* zenoniani, che impedisce il consolidarsi di qualunque verità. Se Aristotele dev'essere seguito sul terreno della de-sostanzializzazione del soggetto, va invece abbandonato

9. B. Croce, *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano 2014, pp. 211-212 (*Aesthetica in nuce*).

10. Id., *Breviario di estetica. Aesthetica in nuce*, Adelphi, Milano 2014, pp. 58-59 (*Breviario di estetica*).

11. G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969 (XV ed.), p. 5. D'ora in avanti: FE.

12. RE, [39], p. 56.

13. FE, p. 192.

quando «contrappone alla dialettica la scienza, e teoreticamente alla dialettica la logica»¹⁴.

Dopotutto, il *logos* è dominio di Apollo, che non è soltanto la potenza solare e trasfigurante, ma anche la divinità minacciosa «che colpisce da lontano» con le sue frecce implacabili. Si potrebbe discutere a lungo sull'importanza che Colli attribuisce al dio greco della «violenza differita»¹⁵, che rigetta – nel nome dell'arco e della freccia – la permeabilità tipica di Ares e Dioniso: le due sfere in cui l'amico e il nemico, l'uomo e il suo prossimo, si mescolano in un'unica entità mistica. Per adesso sarà sufficiente dire che ad Apollo appartengono, come in un gioco chiaroscurale, l'enigma del mondo e la sua risoluzione attraverso il filo della sapienza; l'armonia e la sua lacerazione attraverso l'arma del *logos*. E non c'è da stupirsi che gli dèi possiedano una natura contraddittoria, essendo l'unico luogo – il divino – dove ciò che è distinto trova una conciliazione.

In ogni caso, alla presenza di Apollo si accompagna una corrente di violenza, più cerebrale che fisica, di cui si fa veicolo la parola («il dardo è simbolo della parola»)¹⁶. «La dialettica è un rito, alla fine il rispondente soccombe, è destinato a soccombere come una vittima. Nella dialettica viene meno soltanto il rischio mortale, nel senso fisico, dell'enigma. Ma agonisticamente la distruzione è totale, dell'oggetto del pensiero, ossia della tesi, e del rispondente stesso, come lottatore del pensiero»¹⁷. E in effetti, in greco, ἀπόλλυμι significa distruggere. Ecco dunque illuminato il nesso apollineo tra l'ambiguità del mondo, l'enigma greco e il *logos* dialettico: «Del resto, un altro nome tipico dell'enigma era *griphos*, cioè "rete". Un laccio che doveva invischiare, soffocare chi si esponeva alla prova»¹⁸. Ebbene, questo cappio angosciante e opprimente è la stessa vita, e per Colli l'unica cosa da fare è restarne fedeli.

Ma come deve essere condotta la sfida dialettica? Qui entra in gioco la statura morale degli interlocutori e la loro signorilità – è Colli, del resto, a parlare di una «signorilità antica»¹⁹. Schopenhauer scrisse il trattatello *Dialectica eristica*²⁰ con uno scopo ben preciso: scovare gli stratagemmi che in una discussione servono a ottenere la ragione. Da parte di chi? Di un uditorio reale o immaginario, che talvolta può coincidere con lo stesso interlocutore: «Si può infatti avere ragione *objective*, nella cosa stessa, e tuttavia avere torto agli occhi dei presenti e talvolta perfino ai propri»²¹. Quello che importa qui

14. ZE, p. 28.

15. DN, p. 44.

16. DN, p. 43.

17. DN, p. 49.

18. *Ibid.*

19. FE, p. 44.

20. Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di ottenere ragione (esposta in 38 stratagemmi)*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano 1999. D'ora in avanti: DE.

21. DE, p. 15.

non è tanto la «cosa stessa» della verità, ma il suo riconoscimento estrinseco. Il paradigma è quello consequenzialistico, si direbbe in termini morali: a contare è l'effetto generato dal sofisma, essendoci uno scollamento tra la verità in sé e quella fattuale. E si può giungere alla vittoria in due modi: *per fas et nefas*, con mezzi leciti o illeciti – è l'ἐπίζειν, cioè il contendere per la vittoria, che lo richiede.

Con ciò non si deve commettere l'ingenuità di pensare che Schopenhauer, propugnatore del *vitam impendere vero*, avesse l'intenzione di ignorare il valore della verità in nome della sofistica più spietata: per lui, come era già per Kant, la dialettica si distingue dalla logica per essere «logica dell'illusione» (così Colli traduce *Logik des Scheins*), ossia uno strumento la cui funzione è di «abbellire ogni vuoto procedimento»²², dando vita a un'efficace fantasmagoria. Schopenhauer avrebbe semplicemente esteso l'*ars sophistica* alle dispute quotidiane, visto e considerato che «nei più, all'innata vanità si accompagna una loquacità e una *slealtà* connaturata»²³. In generale gli uomini «parlano prima di aver pensato, e se anche poi si accorgono che la loro affermazione è falsa e hanno torto, nondimeno deve *apparire* come se fosse il contrario»²⁴. Qui non ci si rivolge più alle vane sofisticherie dei teologi, contro cui Kant sciorinava le sue *antinomie*, ma alla «naturale cattiveria del genere umano»²⁵, che in qualche modo dev'essere arginata. Se l'arma del *logos* è dominio di chiunque, tutti potranno battersi «alla stessa stregua del maestro di scherma, che non considera chi abbia effettivamente ragione nella contesa che ha dato origine al duello: colpire e parare, questo è quello che conta»²⁶. Sullo sfondo, il primato della volontà sull'intelletto.

Ora, poiché la dialettica – come avrebbe concesso anche Aristotele – è un «colpire e parare» che ha di buono il progressivo affinamento del pensiero, si è constatato che lo si può fare in due modi: con mezzi onesti o in maniera sleale. Ma qual è il discrimine fra la prima ipotesi e la seconda? La presenza della simulazione: come un attore può far propria qualsiasi “parte” senza mai aderirvi, così fa il sofista nei riguardi dell'opinione, già definita da Platone come un'entità mobile e cangiante. Così Aristotele nelle sue *Confutazioni sofistiche*: «Anzitutto è evidente, che alcuni sillogismi sono veramente tali, e che altri invece sembrano tali senza esserlo. In effetti, come negli altri casi la confusione tra realtà ed apparenza si verifica a causa di una certa somiglianza, così avviene a proposito dei discorsi. Alcuni uomini infatti possiedono una buona costituzione fisica, altri invece sembrano possederla, gonfiandosi, quasi fossero delle vittime offerte in sacrificio dalle tribù, e cercando di riassetare il loro corpo; così pure, alcuni sono belli per la loro bellezza, altri

22. Cfr. F. Volpi, *Schopenhauer e la dialettica*, ivi, pp. 113-114.

23. DE, p. 16.

24. *Ibid.*

25. DE, p. 15.

26. DE, p. 25.

invece sembrano esserlo, acconciandosi e truccandosi. Anche negli oggetti inanimati avviene lo stesso: in effetti, alcuni di questi sono veramente d'oro e d'argento, ma altri non lo sono, assumendo tuttavia tale apparenza attraverso i nostri sensi [...]. Orbene, allo stesso modo sillogismo e confutazione possono o sussistere veramente, oppure non sussistere, ma apparire tali per l'inesperienza di qualcuno»²⁷.

Di fronte alla degenerazione retorica della dialettica, che vede il suo archetipo nell'antica democrazia ateniese, Colli, in *Dopo Nietzsche*, si chiede se vi sia «un'espressione umana che si accordi con la naturalezza»²⁸, e si dà questa risposta: «Già l'evento teatrale realizza questa condizione, quando non c'è un attore che recita di fronte a un pubblico, ma è la collettività esaltata che vede e agisce, e non vi sono né spettatori né attori. Lo stesso si dica per quel *pathos* e per quelle parole dette da uomo a uomo, che più tardi, tradotte in spettacolo recitato da un attore a un pubblico, poi inchiodate nella scrittura, assumono la figura decadente della filosofia»²⁹. Condizione prima della naturalezza è che nessuno guardi e ascolti, o che chi guarda lo spettacolo sia anche colui che vi partecipa. Principio che vale anche per il mondo come rappresentazione: chi osserva con distacco l'apparenza la rende tale. Sembra, allora, che l'unica via che hanno gli uomini per essere leali nei discorsi sia abbandonare ogni conseguimento esterno al puro discorrere – causa della deviazione retorica – e di rimanere «nella cosa stessa», che per Colli significa «essere semplici specchi riflettenti»³⁰ e disinteressati di una necessità logica sovrastante. Da qui la distinzione che si trova in *Filosofia dell'espressione* tra il *logos* autentico, dove «si insinua il giuoco, il distacco dalla violenza e la contemplazione»³¹ e il *logos* spurio, come «subordinazione di ogni prodotto astratto e discorsivo al propagarsi individuale»³². Che poi intrinsecamente la ragione abbia delle falle, che impediscono la conoscenza apodittica e alimentano *ad infinitum* la dialettica, è altra cosa ancora.

Tornando alla solitudine quasi grottesca del filosofo-scacchista, che compone la sua opera contro un avversario fittizio, è in essa che, secondo Colli, la *colpa* della filosofia occidentale troverebbe il suo compimento, dal momento in cui vi si rivelano il tralignamento causato dalla «menzogna» e l'allontanamento dalla vita. Che il filosofo si trovi a disputare nel chiuso della sua mente, abbandonando l'intimo contatto con gli altri uomini di pensiero e affidandosi così alla scrittura, va a detrimento della naturalezza e della immediatezza originarie. E si può affermare con certezza che Colli abbia ripreso l'impervio sentiero già battuto da Nietzsche, di riscoprire cioè quel momento

27. Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, I, 164 a-b, in Id., *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2017, p. 647.

28. DN, p. 138.

29. *Ibid.*

30. FE, p. 162.

31. FE, p. 186.

32. FE, p. 163.

sfuggente e indeterminabile del passato in cui il demone della «falsificazione» avrebbe agito, e di coglierlo alle spalle, vanificandolo. E la messinscena si attiva nell'esatto momento in cui «un uomo si mette in mostra di fronte a un pubblico, quando un individuo si esprime in parole, in suoni, in scritti, in colori dinanzi al presente e alla posterità»³³.

Se il processo storico, come qualsiasi altro discorso, si scherma dietro una menzogna, l'azione più urgente da compiere è quella di rimuoverne la maschera e riabilitarlo alla luce della riscoperta autenticità. Del resto, la pretesa che la verità prevalga contro ogni degradazione *teatrale* del pensiero, è il *pathos* profondo che muove la filosofia da Parmenide fino ad oggi, che solo Platone e Nietzsche hanno avuto l'ardire di portare alle estreme conseguenze travestendosi essi stessi da *commedianti*: «E forse Nietzsche si è reso conto che questa tracotanza retorica di Platone, con cui egli riuscì a persuadere di essere il migliore sapiente, il migliore educatore, il migliore dialettico, il migliore scienziato, è la stessa frenetica aspirazione che dominava lui stesso»³⁴.

Ma si può davvero affermare che il cammino intrapreso da Colli segua pedissequamente le orme di quello nietzschiano; oppure, pur condividendo il medesimo punto di partenza, le due strade si separano irreparabilmente? In *Dopo Nietzsche* compaiono parole eloquenti: «Demolire le pretese sistematiche, dogmatiche, ottimistiche della ragione, spezzare la superbia della scienza: tutto questo va bene – ed è possibile andare al di là di Nietzsche su questa strada – ma è soltanto una premessa negativa. Rimangono le domande più importanti: come è potuto accadere tutto ciò, quale sarebbe per contro un uso sano della ragione, e quale rilievo acquista una ragione autentica? La risposta storica non va cercata nella direzione di Nietzsche, sulle tracce di un'origine morale. È la genesi teoretica che va indagata»³⁵.

Ammettere l'esistenza di un «uso sano della ragione» è forse una delle più pesanti obiezioni che si possano avanzare contro Nietzsche, che implica al contempo una assimilazione e un superamento del suo pensiero – con questa uccisione simbolica da parte dell'allievo deve fare i conti ogni maestro, che proprio perché si pone come modello rappresenta anche un ostacolo da oltrepassare. Inoltre, la domanda apparentemente ingenua «come è potuto accadere tutto ciò?», presuppone che anche la critica più distruttiva della ragione e delle filosofie passate non giustifica la sospensione, l'abolizione del problema del mondo nel suo costituirsi. Far saltare in aria, con martello e dinamite, la schiera degli idoli e delle più svariate visioni del mondo, lascia il mondo intatto, inviolato: «Perciò le ciarle contro la ragione, da parte di chi non ne ha divinato il nascimento, di chi non l'ha seguita nei suoi tortuosi sentieri, non ha scoperto che da essa viene modellata la labile corporosità e viene annodato l'ordine apparente del mondo sensibile che ci circonda, vanno

33. DN, p. 137.

34. DN, p. 143.

35. DN, p. 31.

respinte»³⁶. Pensieri che nascono sotto il segno del kantismo schopenhaueriano, dove la ragione è accolta semplicemente come dato.

Infine, ultima accusa, della ragione non dovrebbe essere colta l'«origine morale», ma essa dovrebbe essere indagata secondo il suo peculiare campo di pertinenza; solo così può essere riconosciuta la sua imprescindibilità e necessità. Invece Nietzsche, «con troppa fretta, e per un difetto di profondità, ha condannato ogni metafisica, e la dialettica in generale, senza presagire che la loro origine sta in una sfera che sovrasta ogni retorica, e che da un punto di vista retorico non può essere demolita»³⁷. Questa sfera inscalfibile, dove la ragione autentica si accorda con la vita, è l'*immediato*: qui i due sentieri, quello colliano e quello nietzschiano, si toccano nuovamente.

In *Filosofia dell'espressione* c'è un'assenza che però si fa presenza costante, ed è quella della morale: «Nietzsche può chiamarsi il distruttore 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»³⁸. Dopo che Nietzsche aveva demolito le pretese della morale, ridimensionandone l'autonomia, l'asse del pensiero non poteva che spostarsi sul piano esclusivamente teoretico, ma in una modalità del tutto inedita. Da un lato si rigettano le mire del filosofo sistematico, cacciatore tracotante della totalità, e le sue *architetture* astratte: «[...] al filosofo – il suo *pathos* è appunto l'ingordigia, la presunzione della totalità – la conquista può raffigurarsi attraverso l'ipotesi che il mondo dell'astrazione sia il vertice di una piramide, e che il dominio di questo vertice fornisca la chiave per interpolare, interpretare la base, tutta la base, da cui il vertice è condizionato, per recuperare cioè l'intera vita indicibile, dietro il velo di una finzione filosofica»³⁹. Dunque, se una metafisica è ancora possibile, dovrà mantenere kantianamente un certo pudore davanti a quella «vita indicibile», celata dietro il velo sillabico del mondo, che troppo spesso i filosofi – a causa della loro sete di totalità – avrebbero profanato con la falsa evidenza dei loro razionalismi. Dall'altro lato, una costruzione teorica del mondo deve pur continuare a darsi, essendo che il mondo segue una sua necessità e possiede una *ratio* evidente: a un'architettura dev'esserne sostituita un'altra.

Ma qui si delinea una nuova cesura: il mondo – questo organismo compatto e ordinato, espressione di un'interiorità nascosta – può anche non essere destinato al bene. E se già con Nietzsche le «pretese ottimistiche» legate all'escatologia hanno tremato, una volta dimostrato deduttivamente che la costituzione stessa del mondo, di là da ogni favola religiosa o filosofica, non segue finalità alcuna ma è gratuità circolare e perpetua, ogni sorta di antropo-

36. *Ibid.*

37. DN, p. 25.

38. DN, p. 89.

39. DN, p. 51.

morfismo non può che dileguarsi con oggettiva freddezza – è la divina «inutilità dell'essere»⁴⁰, di cui parla Klossowski in un suo saggio.

Sossio Giametta sostiene che «Nietzsche, nell'essenza semplice ma nelle sue manifestazioni diviso, prima e più che filosofo è poeta e moralista, cioè moralista per la forma, ma poeta tragico per la portata del suo moralismo, e diventa filosofo solo in conseguenza e in difesa della sua visione poetica che ispira in genere il suo moralismo»; per questo «è filosofo esclusivamente negativo, un antifilosofo»⁴¹. Malgrado alcune perplessità che l'autore del *Commento allo Zarathustra*⁴² dichiara di nutrire nei confronti dell'interpretazione colliana di Nietzsche, i due pareri convergono in un punto decisivo: se è vero che «filosofo è colui che esprime una concezione del mondo per mezzo di una concatenazione concettuale articolata sempre positiva (anche quando fosse pessimistica)»⁴³, allora ha ragione Colli quando afferma che a Nietzsche «manca in modo estremo la superiore capacità deduttiva, nel senso di saper coordinare e subordinare un'immensa congerie di rappresentazioni astratte, come si addice al filosofo»⁴⁴. Ecco svelato il “difetto” del Nietzsche filosofo, che però coincide – Giametta ci tiene a ribadirlo – con la sua fluida, multiforme eccezionalità.

La virtù logico-deduttiva pare invece appartenesse all'aracnide Spinoza: «Ogni filosofo vuol trovare un senso – ossia un'unità – del mondo; ma gli oggetti che deve considerare sono infiniti, e i nessi concettuali che deve stabilire tra di essi sono, se possibile, ancora più infiniti. Il vigore di un filosofo è misurato dall'ampiezza di questa rete, che egli getta sulle cose, tentando di afferrarle e di stringerle. Ma ciò che conta ugualmente, è la qualità del tessuto di questa rete. La bava del ragno dev'essere rilucente e uniforme, e tenue abbastanza da ingannare la preda. È la forza dello sguardo, che stabilisce questa unità, lucida e avvolgente»⁴⁵. Torna la metafora del ragno e della rete, già utilizzata da Nietzsche in *Verità e menzogna* (1873) e risalente addirittura alla remota sapienza delle Upaniṣad: «Come un ragno sale per il suo filo, come le piccole faville montano dal fuoco, egualmente da questo *ātman* escono tutti i sensi, tutti i mondi, tutti gli dèi e tutti gli esseri»⁴⁶. Ovunque si costruisca una rete, c'è sempre una violenza che agisce e una vittima che ne patisce l'azione: filosofo è colui che vuole catturare il mondo, soffocandolo tra le maglie dei suoi sistemi.

40. P. Klossowski, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, trad. it. di G. Girimonti-Greco, Adelphi, Milano 2019, p. 37. D'ora in avanti: NPP.

41. S. Giametta, *Colli critico di Nietzsche*, in Id., *Colli, Montinari (e Nietzsche)*, BookTime, Milano 2019, p. 25. D'ora in avanti: CMN.

42. Cfr. Id., *Commento allo Zarathustra*, Mondadori, Milano 2006.

43. CMN, p. 30.

44. DN, p. 18.

45. G. Colli, *Presentazione*, in Spinoza, *Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino 2021.

46. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, I, 20, in *Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 50-51.

Ed è proprio a partire dalla carenza logica nietzschiana, da tale sfrangiarsi dei nessi mentali, che Colli tenta di riannodare i fili della sua filosofia (come gli altri suoi grandi maestri, Aristotele e Schopenhauer, avevano saputo fare magistralmente) esistendo un modo corretto dell'astrazione, privo di *ressentiment* verso la vita. Soltanto seguendo questa linea ermeneutica si comprende il passaggio dall'intuizione nietzschiana, quasi oracolare, dell'eterno ritorno, alla sua lucida dimostrazione in *Filosofia dell'espressione*. La coerenza torna così a mostrarsi sulla scena del pensiero, contro ogni prospettivismo: è l'unità stessa del mondo a reclamarla.

Ma come intendere il mondo? Nell'aforisma intitolato *Il tralignamento precede l'individuo*, Giorgio Colli, attraverso Nietzsche e contro Nietzsche – che troppo spesso «tende con intimo fervore a esaltare l'individuo come qualcosa di assoluto»⁴⁷ – pone la falsificazione alla sorgente della realtà, con l'espedito che il giudizio, l'atto mentale per eccellenza, «è più fondamentale dell'istinto», e che «ogni sentimento, istinto, impulso apparentemente inconscio e radicale non fa che tradurre, applicare, manifestare una precedente operazione intellettuale, giudizio di valore»⁴⁸. Si colga qui la sottigliezza: la critica della cultura che Nietzsche intraprende a favore di una certa vitalità primordiale, implica *ipso facto* il dominio del mentale sull'istintuale, contro ogni facile interpretazione del suo pensiero. In *Dopo Nietzsche* un'altra sentenza sembra ribadirlo: «In lui la nausea per ciò che è corposamente umano, per la sessualità in generale, per l'impulso cieco della vita non è il risultato di una catarsi conoscitiva, ma un dato fisiologico primitivo, un'idiosincrasia di repulsione per la naturalità»⁴⁹.

D'altra parte Freud, pur tendendo a mete differenti, non aveva cercato di ricondurre gli abissi, i recessi più oscuri della mente alla luce della ragion sufficiente? Insomma, queste premesse servono a Colli per concludere che «ciò che esprime, manifesta, interpreta la vita immediata è uno scadimento, è la tara congenita a ogni individuazione»⁵⁰. Anche nella percezione apparentemente più immediata agisce il demone della mediazione. Dove comincia il *principium individuationis* cessa l'immediato, e viceversa; e dire individuo è nominare anche quell'immenso organismo, quel “grande animale” che è il mondo: una «deviazione menzognera e illusionistica»⁵¹. Che però è l'unica realtà che abbiamo.

Ma la menzogna, oltre a essere la condizione di ciò che appare, si dispiega nel tempo, alterando l'espressione umana. Da una visuale aquilina, sincronica, dove il mondo viene descritto come «il velame di un'altra vita, il sogno di un dio»⁵² e dove il *logos*, ragno metafisico, intesse la trama del

47. DN, p. 109.

48. DN, pp. 90-91.

49. DN, p. 188.

50. DN, pp. 90-91.

51. *Ibid.*

52. FE, p. 11.

mondo e produce catene di giudizi, si passa, nella seconda parte di *Filosofia dell'espressione*, a una diacronia funambolosa. Qui Colli si cala con occhio penetrante in quel «sogno di un'ombra»⁵³ che è la storia, e come un nuovo Hegel – ma soltanto nel metodo, essendo che la nascita del *logos* viene vista come un incidente che sarebbe anche potuto non accadere – coglie le tappe significative della ragione, dai primi passi verso il decadimento, fino all'estremo della falsificazione. Ecco lo schema sotteso all'affastellarsi delle figure, che risente del pessimismo orfico: il *logos* sorge incontaminato, autentico, aderente al suo compito; da un certo momento in poi, con l'*homo rhetoricus* prima e l'*homo scribens* dopo, si sporca e si allontana dalle sue gloriose origini, senza farvi più ritorno.

Se l'*homo rhetoricus* (Gorgia ne è la massima incarnazione) tradisce il fondamento ultimo del mondo, recidendo il legame tra il linguaggio e il riferimento ontologico-veritativo e piegando la purezza del *logos* agli scopi individuali, l'*homo scribens* affida la sua vita interiore a quel «tempio delle parole morte»⁵⁴ che è la scrittura, mutando il *pathos* e la naturalezza del pensiero vivente in fredda e artefatta letteratura. Come per la generazione cosmica, così per l'espressione umana all'avanzare della menzogna corrisponde l'affievolirsi della vita: simulare è sempre anche uno spostarsi dal centro. In quest'ottica i dialoghi platonici non possono esser forse concepiti come l'opposto speculare del *tableau vivant*, una grandiosa riduzione scenica della vita di Socrate? Se si dà seguito al mito di Theuth racchiuso nel *Fedro*, e alle parole beffarde della *Settima lettera* secondo cui «nessun uomo di senno oserà affidare i propri pensieri filosofici ai discorsi e per di più a discorsi immobili»⁵⁵, si dovrà trattare l'opera platonica come uno scherzo carnascialesco in onore, però, di qualcosa di più profondo, secondo il celebre detto nietzschiano: «Tutto ciò che è profondo ama la maschera»⁵⁶.

Il culmine della decadenza sarà infine raggiunto nell'epoca delle grandi costruzioni filosofiche e scientifiche, che erigono i loro esangui monumenti aderendo così bigottamente alla maschera da annullarne l'azione coprente e obliterare l'oggetto da nascondere: l'errore della scienza secolarizzata, secondo Colli, sta nel credere che il *logos* sia l'unica realtà, quando invece è la manifestazione sottile di un principio celato dietro l'apparenza delle cose. La scienza, inoltre, respinge la natura giocosa della cultura e del sapere accettando di conformarsi pienamente al principio di utilità. E a ciò si aggiunga un'ulteriore aggravante: la ragione sistematica non può che contraffare la natura tutt'altro che mite del *logos*, dal momento che il fine di quest'ultimo, nel suo uso dialettico (che poi è l'unico uso autentico), non è di creare un'impal-

53. FE, p. 169.

54. DN, p. 81.

55. NF, p. 112.

56. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Nota introduttiva di G. Colli e versione italiana di F. Masini, Adelphi, Milano 2015, p. 46.

catura stabile – e magari dal sapore ottimistico – di verità incontrovertibili, quanto piuttosto di demolirla ferocemente.

A questo punto, può esser finalmente dichiarato lo scopo ultimo dell'opera colliana: «Certo la conoscenza in generale è ascetismo, in quanto si distacca dall'immediatezza della vita. Ma in tal caso chiamiamo asceti non solo i filosofi, bensì tutti gli uomini, poiché tutti vivono di rappresentazioni astratte. E al contrario, chi distruggesse in assoluto la pretesa costruttiva della ragione toglierebbe il più grande ostacolo a un autentico riflusso verso la vita nascente, spegnerebbe cioè la radice stessa dell'ascetismo»⁵⁷. Bisogna che il *logos* torni a quel *primum* dove «la dialettica non è dissolvitrice dell'istinto, ma espressione dell'istinto più forte»⁵⁸.

Ma l'ascetismo incontra anche un altro destino negli scritti di Colli, e per nulla negativo. Asceta può essere colui che si allontana dalla vita percorrendo la via fiacca e fantasmatica della ragione costruttiva; ma asceta è anche chi abbandona il mondo attraverso l'inversione, non allontanandosi sempre più dal centro, ma, al contrario, *intensificandosi* – così fa, ad esempio, l'artista. La via intrapresa, allora, sarà quella verso la concretezza profonda, verso l'immediatezza, verso la «vivezza». La figura del rinunciante, perno attorno a cui ruota il Buddhismo, può essere accolta se e soltanto se essa è orientata a un maggior grado di intensità vitale, frutto di un oltrepassamento dell'individuazione. Perciò non è lecito considerare la filosofia di Colli come pessimistica, ma soltanto tragicistica: nonostante la «plumbea necessità» incomba sul mondo, il principio è ancora, come voleva Nietzsche, qualcosa verso cui tendere, con cui cercare un *contatto*. Sebbene per l'individuo sia impossibile toccare il nocciolo duro della vita – e alcune personalità titaniche (vedi Empedocle) vi si sono avvicinate più di altre – l'«ottimismo dionisiaco» resta fermo come un dogma. Ma per Colli neppure Nietzsche, dal momento che «la via dionisiaca sarebbe l'affermazione del dolore» e «il dolore è appunto quello che non si può affermare»⁵⁹, avrebbe superato quella «lacuna» difficilissima da colmare che è l'angoscia di fronte alla vita.

Ma dove trovare il *quid* metafisico che, potendo opporsi con pari potenza alla spinta opprimente del mondo, renda il mondo finalmente giustificato? Colli guarda all'equilibrio e alla neutralità interne a *polemos*: oltre «la necessità, la potenza, il bisogno, la fatica [...] la vita è anche giuoco»; e il giuoco è la fonte inestinguibile della gioia, dove la cappa soffocante che avvolge gli individui si dissipa come neve al sole, e ciò che è nuovo, ancora incerto, può venire liberamente alla luce. La gioia, infatti, è propria degli dei, che – ammantati di un fulgore abbagliante – vivono con ariosa facilità e leggiadria, svincolati da ogni incombenza e finalità umane: «Il giuoco non è soltanto sogno, ma veglia, non è parvenza più di quanto lo sia la violenza del dolore,

57. DN, p. 85.

58. DN, p. 136.

59. DN, p. 154.

è un aspetto positivo della vita che emerge dalle isole greche, è vita trionfante che riesce a equilibrare il peso della necessità e dello sforzo»⁶⁰. Chi gioca sottrae la gola, ma solo provvisoriamente, al cappio della necessità.

Accanto al qoheletico *nihil sub sole novum* c'è – come un motto di speranza che rimane tuttavia nell'immanenza – l'eracliteo «il sole è nuovo ogni giorno»; accanto al dolore ineliminabile, c'è una gioia inscalfibile. E la seconda non vale meno del primo nell'eterno avvicinarsi delle essenze, purché ci si discosti da una prospettiva umana, troppo umana: «Una visione ottimistica della vita si basa sulla contestazione dell'individuo: questo non è un paradosso. Se l'individuo è inessenziale e illusorio, altrettanto lo sarà il suo perire, la morte in generale»⁶¹. Qui ci si spinge addirittura oltre Nietzsche nella dissoluzione del soggetto. Ma quale individuo riuscirebbe a distanziarsi da se stesso fino a questo grado del *sacrificio*, se la condizione precipua dell'individuazione è che non sia concesso sfuggirvi?

Giuoco e violenza pervadono anche l'intero campo della logica. Assioma implicito su cui si basa *Filosofia dell'espressione* è che il mondo come rappresentazione coincida con la mente, e che la mente, oltre a combaciare col «flusso della vita empirica», nel suo aspetto più puro «si esprime nella relazione»⁶². Prima di Giorgio Colli, Leibniz – in lotta col nominalismo hobbesiano – era consapevole che la *sostanza mentale* può superare qualsiasi contingenza storica e concreta, e che essa trova la sua dimora dove il tempo sconfinava in un'immutabilità priva di colore (e su questo fondamento avrebbe plasmato la sua stringata impalcatura giuridica⁶³): «[...] ma tuttavia mi rendo conto di questo: che se si possono impiegare i caratteri per il ragionamento, c'è in essi un complesso di mutue relazioni e un ordine che conviene anche alle cose [...]. E benché variato, quest'ordine ha una certa rispondenza in tutte le lingue [...]. Infatti, per quanto i caratteri siano arbitrari, tuttavia il loro uso e la loro connessione ha qualcosa di non arbitrario, vale a dire una certa proporzione tra caratteri e cose e le relazioni che sussistono tra caratteri differenti i quali però esprimono le medesime cose». In effetti, aggiunge sempre Leibniz, «la geometria dei Greci, dei Latini e dei Tedeschi è la medesima»⁶⁴.

Il termine «proporzione» compare anche in un passo di Simone Weil, racchiuso nella sua mirabile *Lettera a un religioso* (1951), dove viene dato credito alla teoria leibniziana, la quale pare affondi le radici in tempi antichissimi: «Il fatto stesso di aver tradotto “Logos” con “verbum” indica che qualcosa si è perso, perché λόγος vuol dire innanzitutto *rapporto*, ed è sino-

60. DN, pp. 154-155.

61. DN, p. 105.

62. RE, [24], p. 43.

63. Cfr., a tal proposito, G. Tarello, *Leibniz, Wolff e la scuola wolffiana. Il diritto come sistema di proposizioni e l'individuo come soggetto*, in Id., *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna 1976.

64. G. W. Leibniz, *Dialogo* (agosto 1677), in M. Mugnai, *Leibniz e la logica simbolica*, Sansoni, Firenze 1973, pp. 39-40. D'ora in avanti: LLS.