

Contributi/7

Estasi come arché

Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*

Ludovica Boi  0000-0002-8490-9371

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 13/09/2021. Accettato il 18/12/2021.

ECSTASY AS ARCHÉ. THE ROLE OF ECSTATIC KNOWLEDGE IN GIORGIO COLLI'S METAPHYSICS

In this essay I reconstruct the conception of ecstatic knowledge developed by Giorgio Colli in the mature phase of his thought, in conjunction with the elaboration of the philosophy of expression. The cornerstone of the argumentation is the theory of an ecstatic reason, which necessarily converges in the 'immediacy'. I also try to clarify the meaning of Colli's intention to philosophize 'after Nietzsche', recognizing in memory the keystone of the theory of expression, understood as an ecstatic structure.

*Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter.
An ihrem Halse weint ich dem neuen Leben entzückende Tränen.*
Novalis

*Esprimersi vuol dire cambiare stato,
creare se stesso in modo da potersi guardare,
quindi non essere più cosa in sé.
La natura della cosa in sé è [...] cessare dall'essere tale.*
Giorgio Colli

Introduzione

Sorprende trovare in un filosofo nato a ridosso del secondo decennio del ventesimo secolo non soltanto una metafisica dell'estasi, ma anche una 'gnoseologia dell'estasi'. Eppure, per Giorgio Colli l'estasi è una *conoscenza* non condizionata dall'individuazione. Il primo problema che si pone consiste, dunque, nell'interrogarsi sulla particolare forma di conoscenza che, esulando dall'individuazione, non riconosce la bipartizione soggetto-oggetto. Come è

possibile una conoscenza che non passi per l'individuazione, che non prenda la forma di un possesso, di un ridurre/ricondurre a sé ciò che è di fronte (*Gegenstand*), ma piuttosto – riprendendo i termini usati da Colli – presenti il carattere di un movimento verso l'esterno, un'uscita da sé, una liberazione da sé?

Per chiarire ciò, verrà analizzato l'impianto metafisico della filosofia dell'espressione. Il mondo è, come vedremo, 'espressione' di qualcosa di ulteriore e di inesauribile, irriducibile alle categorie logiche e alla distinzione soggetto-oggetto, per lo più chiamato 'immediatezza', ma designato anche da altre locuzioni, nella convinzione della sua impendibilità da parte del concetto e del linguaggio. La condizione dell'estasi (come 'uscir fuori' dalla rappresentazione) getta un bagliore di luce su tale orizzonte precategoriale altrimenti perduto. La conoscenza estatica sembra, allora, definire una sorta di soglia, un punto di contatto/frattura tra espressione ed espresso, rappresentazione e immediatezza. Nel saggio si tenterà di argomentare che il percorso dell'estasi (come uscir fuori) si rivela, allo stesso tempo, quello di un'entasi o *enstasi* (ripiegamento in sé, sotto forma di interpretazione della genesi del mondo, che coinvolge una ragione non più opposta all'animalità).

La seconda parte del testo indagherà, invece, il rapporto tra l'efficacia di una conoscenza estatica nel XX secolo e l'impresa di distruzione portata avanti da Nietzsche. Quest'ultimo è, per Colli, il filosofo epocale che, distrutti ogni sostanza e idolo, ha lasciato intravedere lo sfondo su cui si staglia l'espressione; ha smascherato l'inconsistenza del mondo, così da farne percepire, in trasparenza, la scaturigine essenziale. Ecco il senso del filosofare '*dopo Nietzsche*'. Filosofare che, con le innegabili distinzioni, storico-filosofiche e tematiche, è avvicinato a pensatori 'estatici' come Plotino e Jakob Böhme.

Scopo del saggio sarà, allora, far emergere quale sia l'esigenza teoretica e ontologica cui, per Colli, la teoria dell'estasi risponde: nel vincolo con la ricerca di senso e con una particolare declinazione di nichilismo positivo, la conoscenza estatica è testimonianza di ciò che precede e oltrepassa la nostra vita. Questo discorso si lega alla peculiare interpretazione colliana dell'eterno ritorno, la quale è imperniata su un 'immediato' inesauribile, affiorante nella determinatezza dell'espressione e che, malgrado la finitezza di quest'ultima, risulta, appunto, eternamente ritornante in quanto mai estinguibile. Si cercherà di argomentare, infine, a favore di una 'catartica dell'estasi'.

1. La ragione estatica

Una delle più chiare definizioni dell'estasi nell'opera di Giorgio Colli è esposta in *Dopo Nietzsche* (1974): l'estasi – si legge – è «una conoscenza non condizionata dall'individuazione», della quale la filosofia e l'arte sono «tecniche»¹ (nel senso greco di τέχναι, saperi).

¹ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano 1974 (d'ora in poi DN), af. *Intorno all'estasi*, p. 61.

Malgrado in questo luogo testuale il termine «estasi» sia accostato esplicitamente a quello di «conoscenza», il rapporto tra questi due elementi risulta problematico, se, confrontando altri passi, intendiamo ‘conoscenza’ nel senso proprio del termine. La conoscenza in quanto tale è infatti per Colli, come per tutti i moderni, basata sul distacco tra oggetto e soggetto, sulla distinzione tra ente conosciuto e individuo conoscente. Un soggetto conosce quando rappresenta a sé stesso qualcosa², quando riconduce a sé un oggetto, lo adatta ai propri limiti, ne dà definizione. Come è possibile, allora, una conoscenza non condizionata dall’individuazione, ovvero da quello stato che, in base alle categorie di spazio, tempo e causalità, *separa* conoscente e conosciuto³? Se poniamo che la conoscenza avviene quando il soggetto rappresenta a sé un oggetto, bisogna ammettere che l’estasi, che dissolve il *principium individuationis*, seppur continui a venir connessa alla conoscenza, corrisponda a una particolare forma di conoscenza, a una sorta di matrice o di presupposto della conoscenza ordinariamente intesa⁴.

La duplicità di orizzonti appena richiamata, che si sviluppa su almeno due sensi di ‘conoscenza’, si connette alla considerazione colliana del culto greco arcaico. Bisogna tenere a mente che la personale proposta teoretica di Colli origina da, e costantemente si confronta con, la dimensione più strettamente filologica e storico-filosofica, nonché storico-religiosa, del suo studio. Quando il filosofo parla dell’estasi e la impiega, come vedremo nel dettaglio più avanti, nella propria metafisica, ha in mente in primo luogo il panorama misterico, l’esperienza eleusina, il cui esempio storico-religioso supporta snodi centrali della filosofia dell’espressione.

Ne *La nascita della filosofia* si legge:

L’iniziazione ai misteri di Eleusi culminava in una *epopteia*, in una visione mistica di beatitudine e purificazione, che in qualche modo può venir chiamata conoscenza. Tuttavia l’estasi misterica, in quanto si raggiunge attraverso un completo spogliarsi dalle condizioni dell’individuo, in quanto cioè in essa il soggetto conoscente non si distingue dall’oggetto conosciuto, si deve considerare come il presupposto della conoscenza, anziché conoscenza essa stessa⁵.

Un fenomeno storico-religioso viene qui interpretato in base al paradigma gnoseologico kantiano. Colli sostiene che a rigore, al venir meno dei nessi legati all’individuazione, non si può parlare propriamente di «conoscenza».

Il linguaggio del filosofo, però, non è sempre univoco e, anzi, ‘conoscenza’ sembra essere *vox aequivoca* per eccellenza: quando l’individuazione non è più operante, ciò che emerge è detto essere una *conoscenza* mistica, cosicché l’estasi può esser considerata come «qualcosa che è *ancora* conoscenza, ma un’altra

² Cfr. almeno Id., *Filosofia dell’espressione*, Milano 1969 (d’ora in poi *FE*), af. *La conoscenza è del passato*, p. 6.

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich 1977 (1819), trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giaretta, Milano 2006, I, § 4.

⁴ Cfr. *FE*, af. *Nascita della tragedia*, p. 173; Id., *La nascita della filosofia*, Milano 1975 (d’ora in poi *NF*), pp. 13-21: 17.

⁵ *Ibidem*.

conoscenza»⁶. Più nello specifico, l'estasi è in grado di liberare un «sovrappiù di conoscenza», permettendo la *visione* di ciò che, in condizioni normali, ossia individuate, non si 'vedrebbe'⁷.

Del resto, i rituali panellenici celebrati a Eleusi inscenavano una «festa della *conoscenza*»⁸. Composti da due tappe, i Grandi Misteri della fine dell'estate e i piccoli misteri primaverili, essi culminavano nella visione estatica chiamata *epopteia* – l'*epoptes* (ἐπόπτης), “colui che vede”, si distingueva in questo senso dal *mystes* (μύστης) [dal verbo *myo* (μύω), “esser chiuso, chiudersi”, gener. degli occhi], colui che è cieco alla vera conoscenza. Quindi, che qualcosa in certo modo si veda, che sia attiva una certa conoscenza si può comprendere già analizzando lo stesso lemma greco *epopteia* (ἐποπτεία), la cui etimologia rimanda al “vedere dall'alto”, a un *sorvegliare* – cioè un vedere da una nuova prospettiva, la quale consente, allo stesso tempo, non un vedere in senso proprio, ma un più che vedere. In che senso la 'visione' epoptica si distinguerebbe dalla vista e dal vedere sensibile? Occorre sottolineare che ciò che viene visto, nel caso dell'*epopteia*, è percepito come se non appartenesse più al mondo esterno, ma allo stesso sé dell'individuo fatto dio, all'Uno-tutto – quasi si trattasse di un'allucinazione⁹, di una percezione in assenza di oggetto. Nello stato epoptico, culmine dei misteri, l'iniziato si congiunge al dio, abbandonando la propria individuazione e diventando tutt'uno col proprio 'oggetto' di conoscenza, per cui la visione estatica coincide con una reintegrazione, con una visione 'interna'¹⁰. Probabilmente, tuttavia, più che chiedersi *che cosa* veda l'iniziato, tentando una definizione positiva della visione, è interessante capire da che cosa la visualità sacra si distacchi, che cosa essa neghi, ponendo l'accento sulla sua distanza da ogni discorso e significato¹¹.

⁶ DN, af. *Intorno all'estasi*, p. 62. Corsivo mio.

⁷ «L'uscire fuori di sé», ossia l'“estasi” nel significato letterale della parola, libera un sovrappiù di conoscenza. In altre parole, l'estasi [...] è [...] lo strumento di una liberazione conoscitiva: rotta la sua individualità, il posseduto da Dioniso “vede” quello che i non iniziati non vedono» (Id., *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano 1977 [d'ora in poi SG I], p. 19). Sul nesso tra Dioniso ed Eleusi, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli: linee per una interpretazione*, Roma 2020, pp. 236-251.

⁸ SG I, cit., p. 28, corsivo mio. Carlo Sini ha evidenziato l'importanza del culto eleusino e della *visione* per la definizione della civiltà e del senso greco di 'umanità': la festa della conoscenza rivelava quanto si doveva sapere per poter 'nascere' come esseri umani, per poter definire la cultura rispetto alla natura (cfr. C. Sini, *Metodo e filosofia*, Milano 1986, pp. 91-92; 100).

⁹ Cfr. SG I, cit., p. 19: «Il risultato di questa *mania* [scil. *la rottura estatica dell'individuazione*] è una visione, proprio come l'apice della iniziazione di Eleusi è dato dall'*epopteia*. [...] In generale, caratteristico dell'orgiasmo dionisiaco è il subentrare di uno stato allucinatorio».

¹⁰ Sull'istanza dell'identificazione umano-divino in ambito orfico-eleusino, cfr. A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio, Napoli 1985, pp. 121-122.

¹¹ Cfr. J. Elsner, *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton 2007, in cui si ricorda l'importanza di una definizione negativa di una «ritual-centred visuality» – la quale, sebbene sia coniata in considerazione dei culti misterici della Seconda Sofistica, è applicabile anche al contesto eleusino, come sostiene Georgia Petridou in *Blessed Is He, Who Has Seen: The Power of Ritual Viewing and Ritual Framing in Eleusis*, «Helios», 40, 2013, n. 1-2, pp. 309-341, in particolare pp. 315-316. «It [scil. *the ritual-centred visuality*] constructs a ritual barrier to the identification and objectification of a screen of discourse and posits a possibility for sacred vision, which is by definition more significant since it opens the viewer to confronting his or

Colli intreccia costantemente – si osservava – l'analisi storico-religiosa con la propria originale prospettiva metafisica. Lasciando sullo sfondo l'ambiente eleusino e la conquista epoptica, analizziamo, allora, l'impianto della filosofia dell'espressione, col proposito di interrogarci sulla particolare coniugazione colliana della conoscenza estatica. Si cercherà di argomentare due ipotesi: *a*) che l'estasi segni, nell'ambito della conoscenza, la figura di una soglia o di un punto di rottura, *apparentemente* tra due sensi di conoscenza, tra due prospettive gnoseologiche; *b*) che l'uscir fuori proprio della conoscenza estatica corrisponda, invero, a un giungere dentro, a un ripiegamento in sé (entasi).

Immaginiamo l'orizzonte della conoscenza rappresentativa come una sorta di reticolo, nel quale al soggetto conoscente corrisponda biunivocamente l'oggetto conosciuto. Conoscere – si è già detto – è rappresentare a sé qualcosa. Ben presto si noterà che una prospettiva di questo tipo è limitata dalla stessa relatività della rappresentazione: il soggetto di una rappresentazione può essere allo stesso tempo l'oggetto di un'altra; l'autoconoscenza del soggetto passa per la sua oggettivazione; non tutto l'esperibile è rappresentabile.

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. [...]

I Greci non conobbero qualcosa di simile al nostro soggetto se non in tema di discussione psicologica [...]. In ogni caso poi questo occasionale soggetto venne identificato, in tutto o in parte, con l'oggetto, tipicamente nella conoscenza noetica. Il che è la versione mistica di quello che è stato sopra accennato come riduzione del soggetto. [...] La sostanzialità del soggetto, benché confutata da Kant, è poi rispuntata fuori sotto vari travestimenti. Ma anche nelle più decorose dottrine sull'argomento, dove il soggetto della conoscenza diventa una sintesi pura, o un semplice punto di riferimento per ogni rappresentazione, la nozione di soggetto non solo è fuorviante, ma risulta seriamente pericolosa. Bisogna ridurla a mero concetto relativo¹².

Questo passo permette di chiarire alcuni aspetti. Non solo il *principium individuationis* dell'io particolare, ma anche il soggetto cosiddetto «sostanziale» è, nella filosofia dell'espressione, un concetto relativo, derivato – lo stesso soggetto che tenti di conoscere se stesso si frammenterà nell'oggetto, in quanto una parte di sé diventerà sé ricordato, sé oggettivato¹³. In questo senso, il discorso

her god» (J. Elsner, *Roman Eyes*, cit., p. 25). Petridou pone in rilievo una serie di condizioni culturalmente e socialmente determinate («visuality-shaping factors»), che influenzavano la visualità propria dell'iniziato («essential ritual framing»), rendendo possibile la visione; queste condizioni sono, agli occhi di noi moderni, nella migliore delle ipotesi soltanto parzialmente conoscibili (cfr. G. Petridou, *Blessed Is He, Who Has Seen*, cit., pp. 309-330).

¹² FE, pp. 5-9.

¹³ Cfr. *ivi*, af. *Il ricordo contrae la sfera del soggetto*, pp. 48-49.

sull'estasi si fa centrale, in quanto è l'uscita dalla prospettiva dell'oggetto-per-un-soggetto che interessa al filosofo. Il passo evidenzia, cioè, la rilevanza non solo psicologica di una teoria dell'estasi, ma una connotazione ben più profonda, che potremmo definire teoretico-gnoseologica e metafisica. È la ragione stessa, e con essa la rappresentazione, a connotarsi come estatica. Il richiamo alla conoscenza noetica in termini greci ne è un chiaro segnale: la demolizione kantiana della sostanzialità del soggetto («la sostanzialità del soggetto [...] confutata da Kant»¹⁴), è interpretata come una tarda ripercussione gnoseologica dell'arcaico assunto mistico fondante la conoscenza noetica¹⁵.

Dunque, nel discorso colliano è la rappresentazione stessa a reclamare un *altro*, un che di ulteriore¹⁶, un'uscita da sé. Potremmo dire che la rappresentazione ci appaia come una sorta di terra emersa o un segno non pienamente decifrabile.

L'ipotesi metafisica dell'«espressione» – il mondo o la rappresentazione come «espressione» di qualcosa di nascosto – è, allora, interpretabile come movimento estatico di fuoriuscita dalla *Vorstellung* moderna. L'espressione è l'interpretazione che Colli dà del mondo, ovvero una serie di nessi in sé non autosufficienti, ma allusivi, facenti cenno ad altro – una delle più concise definizioni di espressione è quella di un «*semàinon* extra-linguistico»¹⁷.

L'ipotesi espressiva si impernia sulla memoria. Se, platonicamente, conoscere è ricordare, è il ricordo stesso a denunciare l'alterità che lo costituisce, il suo originare da ciò che rappresentazione non è¹⁸. In quanto manifestazione cognitiva sempre sfumata ed evanescente, il ricordo è ciò di cui Colli si serve per testimoniare l'apertura dell'orizzonte rappresentativo. La memoria, sia psicologico-individuale, sia transindividuale-metafisica¹⁹, legata al tempo e

¹⁴ Ivi, af. *Preminenza del soggetto come segno di involuzione*, p. 8.

¹⁵ Che Colli qui intenda la conoscenza noetica come esplicitamente derivata dagli insegnamenti eleusini e, dunque, dalla conoscenza estatica, è dimostrato dall'impostazione di fondo del progetto de *La sapienza greca I*, programmaticamente riassunto nell'introduzione al lavoro: «Riguardo a Platone è possibile documentare, quando si avventura a descrivere l'esperienza conoscitiva delle idee, l'uso di una terminologia eleusina, cosicché si può suggerire l'ipotesi che la teoria delle idee, nel suo sorgere, fosse un tentativo di divulgazione letteraria dei misteri eleusini [...]. E ancora in Aristotele, che non è certo il più mistico tra i filosofi, la cosa viene ribadita, e in termini del tutto espliciti: leggiamo in un suo frammento che la conoscenza noetica va riportata alla visione eleusina. Stando così le cose, bisogna prendere atto, sulla base di documenti antichi e non ambigui, che la suprema esperienza conoscitiva, dal VII sino al IV secolo a. C. (e si potrebbe dire sino al III secolo d. C., se volessimo considerare Plotino), rimase in Grecia qualcosa di immutabile nella sua natura» (SG I, pp. 28-29).

¹⁶ Cfr. B. Negroni, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, Chieti 1984, p. 14.

¹⁷ G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Milano 1982 (d'ora in poi *RE*), p. 435.

¹⁸ Cfr. *FE*, af. *Potenza della memoria*, p. 37.

¹⁹ Interpreto il rapporto tra memoria psicologica e memoria metafisica come un rapporto analogico. La memoria psicologica ci mette sulle tracce della memoria metafisica, esponendoci alla paradossale «presenza» di un che di assente e trascorso, presentificato sì nel ricordo, ma in quanto ente diminuito. Per la considerazione del rapporto tra funzionamento dell'espressione e «meccanismo della memoria» come rapporto analogico, cfr. invece G. M. Cavalli, *L'espressione come ipotesi metafisica*, in A. Santoro, L. Torrente (a cura di), *L'espressione è la sostanza del mondo. Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli*, Torino 2021, p. 44.

al ripresentarsi²⁰, segnala la ‘presenza’ dell’extra-rappresentativo²¹. La ‘cosa’ ricordata, il vissuto e non saputo, rimane irrappresentabile, sfugge alla presa teoretica, esula dall’ambito rappresentativo – ma, si badi bene, è esattamente quanto origina la rappresentazione e ciò cui costantemente la rappresentazione rimanda. La ragione non può che accennare a un *altro* non afferrabile, non determinabile.

Il filosofo torinese parla della rappresentazione come di un filo spezzato all’origine²², sfociante in un vuoto²³, in quello che, dallo stesso punto di vista della rappresentazione, non si può che definire un nulla. Questo ‘nulla’ rappresentativo è, al contempo, l’immediato, significato anche come «contatto metafisico»²⁴. Perché proprio «contatto»? Perché il venir determinato come ‘nulla’ in ambito rappresentativo dipende dalla (ipotetica) cessata distinzione di soggetto e oggetto. Immediatezza è quanto non è propriamente significabile, è l’extra-categoriale, quindi – potremmo dire – un ‘vuoto’ e un ‘pieno’ allo stesso tempo²⁵.

In base a ciò, mi sembra di poter osservare che la conoscenza estatica, ossia la conoscenza extra-rappresentativa, rivesta il ruolo di una *soglia* tra quelle che paiono due prospettive – o forse, per meglio dire, tra un dato di fatto e un’ipotesi. Segna il punto di rottura e al contempo il punto di contatto tra rappresentazione e immediatezza. L’estasi significa il contatto/frattura²⁶ di rappresentazione e prospettiva mistico-metafisica, ragione e pre-logico – a dimostrazione di ciò,

²⁰ Si confronti, a proposito, il significato di «rappresentazione» come «rievocazione»: «La parola “rappresentazione” usata qui non è da intendersi come traduzione della tedesca *Vorstellung*, termine che ha fatto fortuna nella filosofia moderna, quanto piuttosto nel significato primitivo di un “far riapparire di fronte”, insomma di una “rievocazione”. L’accento non cade quindi sull’“oggetto per un soggetto”, ma sulla funzione “ripresentante”, che implica memoria e tempo» (FE, af. *Repraesentatio*, p. 6).

²¹ Cfr. «Il ricordo sa di non coincidere con la cosa ricordata, sa che vi fu qualcosa di diverso dall’attuale rappresentazione: proprio in questo consiste l’essenza della memoria» (RE, p. 582; FE, p. 37).

²² Cfr. RE, p. 582.

²³ Cfr. FE, af. *Potenza della memoria*, p. 36.

²⁴ «A designare l’immediatezza, con un’intenzione soltanto allusiva, può servire il termine “contatto”. Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto. Contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono, e più precisamente, ciò di cui un’espressione primitiva è espressione: in esso non vi è soggetto che determini né oggetto che sia determinato» (FE, af. *Il contatto metafisico*, p. 39).

²⁵ Un simile concetto di ‘nulla’, principio fondante, ma allo stesso tempo sottratto a qualsiasi determinazione, si ritrova in una linea di pensiero che potremmo definire ‘mistica’, che va dai Neoplatonici sino a Scholem, come esposto in S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari 1995, pp. 37-66: sappiamo che Colli sin da giovane fu lettore delle opere di Jakob Böhme, teosofa iscritto in questo solco.

²⁶ «Il ricordo ci indica solo la direzione di qualcosa di irrappresentabile, che è presente senza essere nel tempo [...]. Tuttavia l’immediatezza è anche in ogni tempo, nel senso che di essa ogni tempo è l’espressione: essa è l’interstizio, il vuoto (dal punto di vista rappresentativo) che sta in mezzo, ogni volta che si voglia *spezzare* il tessuto continuo del tempo. E la natura del tempo impone che lo si spezzi ad ogni istante» (RE, p. 581, corsivo mio; da confrontare con DN, af. *Dottrina dell’attimo*, pp. 67-68).

l'oscillazione, nel lessico colliano, tra una «conoscenza estatica» e l'idea di un'estasi che non può dirsi propriamente 'conoscenza'²⁷.

Ricordare è attività retrocedente (*riflusso* espressivo), che tenta di risalire alle spalle dei nessi rappresentativi, laddove soggetto e oggetto non si distinguono. Tale movimento di regressione verso un passato *intemporale* indica nella direzione di una fuoriuscita dall'ambito rappresentativo, viene descritto, cioè, a mio avviso, in termini *estatici*²⁸.

Penso sia di nuovo opportuno osservare che la teoria dell'espressione si sviluppa su suggestioni orfiche ed eleusine. Basti per ora citare la centralità della memoria, nella cui funzione metafisica si riconosce la traccia della divina Mnemosine:

Il mondo degli dèi fa già parte dell'espressione: ciò che esso vuole esprimere è il divino indicibile, l'estasi misterica. Ma tra espresso ed espressione non c'è un abisso, c'è una continuità, una ripercussione che concede al racconto poetico e ai suoi personaggi la massima carica vitale. Perché questa espressione dice quello che era la primitiva natura divina, la conserva esprimendola, quindi mantiene la continuità. [...] Questo inizio staccato può di nuovo venire afferrato durante la nostra vita, se riusciamo a spezzare l'individuazione: è Mnemosine che ci rende capaci di tanto²⁹.

Dunque, tentando di indagare questo movimento di fuoriuscita/sconfinamento, si scopre che, in realtà, esso serve a riguadagnare il senso più proprio dell'orizzonte rappresentativo. Non si tratta, cioè, di un 'fuori' in senso proprio o in senso esclusivo. L'impossibilità di render conto dell'immediatezza, il fatto, cioè, che l'immediatezza non possa essere in alcun modo un oggetto o un contenuto coscienziale salva l'impianto dell'espressione da un semplice dualismo. L'immediato non può in alcun modo esser considerato una sostanza, non gli spetta propriamente alcun nome, non può venir detto, ma soltanto 'espresso'³⁰. Quello che abbiamo sin qui chiamato 'fuoriuscita' dalla rappresentazione è, in realtà, la sua stessa destinazione e corrisponde alla sua genesi. Dal punto di vista espressivo, la rappresentazione è il riflesso stesso dell'immediato, il frangersi della

²⁷ Questa oscillazione è, peraltro, presente anche nell'impianto metafisico giovanile: la «vissutezza», esperienza estatica che permette la nascita della filosofia, è definita *non* come un'intuizione («Veramente intuizioni queste non si possono chiamare, essendo fuori dalla rappresentazione»), ma allo stesso tempo come vita del dio *conoscitivo* (cfr. G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Milano 2010 [d'ora in poi AD], p. 111).

²⁸ Cfr. *RE*, pp. 584-585; *FE*, pp. 39-40. Similmente, la visione eleusina è interpretata come il ritorno a quell'origine che non conosce tempo, un ritorno al senza-tempo o al non-ancora-tempo. Il percorso iniziatico – si legge ne *La sapienza greca* – indica «tutto il tempo che bisogna attraversare all'indietro per raggiungere il senza tempo» (*SG I*, p. 41). Pare interessante approfondire il legame tra Mnemosine e tempo guardando, inoltre, alla *Teogonia* di Esiodo. Alle Muse, figlie della dea, il poeta attribuisce la stessa capacità che Omero attribuisce all'indovino Calcante, la conoscenza universale di passato, presente e futuro (Hes., *Theogonia*, v. 38; sul punto, U. Curi, *Via di qua. Imparare a morire*, Torino 2011, p. 122), mostrando come il percorso all'indietro coincida con un percorso in avanti, volto non a un passato antichissimo, ma alla totalità del tempo o al senza-tempo.

²⁹ *SG I*, p. 39.

³⁰ Cfr. *FE*, af. *L'espressione è la sostanza del mondo*, pp. 20-21.

sua stessa onda. In questo senso vi è una «continuità», una «ripercussione» tra espressione ed espresso.

Un'indicazione del *Dopo Nietzsche* può far luce su questo punto: «Non ci sono due cose, riguardo alle quali si debba indagare se sono separate o unite, ma c'è una cosa sola, il dio, di cui noi siamo l'allucinazione»³¹. Pertanto, il percorso sin qui definito come 'estatico' si rivela allo stesso tempo quello di un'entasi. Entasi/enstasi è il termine con cui Mircea Eliade traduce lo stato di *samādhi* proprio delle dottrine yoga – da intendere come stato di «assorbimento in, concentrazione totale dello spirito, congiunzione»³². È la condizione in cui si realizza la coincidenza tra conoscenza dell'oggetto e oggetto della conoscenza, tra oggetto di meditazione e soggetto che medita; esperienza sovra-razionale di reintegrazione del parziale, che, però, non conduce al ripristino di uno *status quo ante*, come se l'individuo finito non fosse mai esistito, e soggetto e oggetto non si fossero mai differenziati, ma piuttosto fornisce una nuova sintesi di individuo e cosmo³³.

Un'estasi – quella della filosofia colliana – che si configuri anche come entasi: per comprendere ciò, si può tentare di approfondire ulteriormente il carattere espressivo della ragione.

Il *logos* come 'espressione' riconosce la propria unità duale con il pre-razionale. Ne è indice la teoria della ragione così come viene presentata in *Filosofia dell'espressione*: il *logos* tiene traccia del fondo prelogico da cui deriva, all'interno della sua stessa costituzione e del suo stesso dispiegamento. L'edificio costruito sulla sola necessità, l'edificio logico, è *necessariamente* sfociante nel contingente, manifestando la compresenza di necessario e contingente come nella vita, così in sé. Colli chiama 'legge generale della deduzione' il movimento attraverso cui la ragione riconosce ed esplicita la sua dipendenza dal prelogico, nella forma di una contestazione del primato della necessità rispetto alla contingenza³⁴. Tale legge sancisce che un presunto oggetto necessario *secondo la stessa necessità* finirà per venir ammesso come contingente. In altre parole, il necessario non può non rimandare al contingente e, dunque, il *logos* non può che articolarsi su necessità e contingenza, allo stesso modo di quanto lo precede e lo costituisce.

³¹ DN, af. *L'altro Dioniso*, p. 196. Che Colli intenda presentare una prospettiva anti-dualistica si evince da vari passi della sua opera: basti ricordare le critiche che muove al Nietzsche della *Geburt*, che avrebbe, a suo avviso, esacerbato il dualismo schopenhaueriano (AD, pp. 55-73) e, similmente, al Nietzsche studioso dei filosofi tragici, il quale non avrebbe compreso il carattere proprio della dialettica greca, non cogliendo la connessione essenziale tra esercizio razionale e fondo prelogico, così assecondando un astratto dualismo tra *logos* e vita (DN, af. *Una lacuna nella divinazione*, pp. 82-84; cfr. anche G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, «Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», 1, dicembre 1978, n. 7, pp. 8-9; L. Anzalone, G. Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 183-184).

³² M. Eliade, *Patañjali e lo Yoga*, trad. it. G. Dettori, Roma 2019 (ed. or. Paris 1962), p. 67.

³³ Ivi, pp. 75-82.

³⁴ Cfr. FE, af. *Legge generale della deduzione*, pp. 149-150. Sul punto, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 149-179; L. Boi, *Rassegna: "Apollineo e dionisiaco"*, *Torino 30 – 31 Ottobre 2018*, «Filosofia italiana», 14, 2019, n. 2, pp. 189-196: 189-191.

Dunque, la ragione, per Colli, al massimo delle sue potenzialità reimmette nel pre-razionale, esprime il caos al fondo della realtà – ‘pre-razionale’ che, a ben guardare, si potrebbe definire meglio come ‘sovra-razionale’, risultando il cammino della ragione tutt’altro che nullo o vano. Come il liberato in vita nel *samādhi* non annulla la propria coscienza nell’indistinto, né annulla la propria individualità nel Tutto (così rappresentando una regressione nel primordiale), ma piuttosto guadagna lo stato paradossale di una nuova coscienza cosmica non-duale, la ragione in Colli non è strumento illusorio da negare o superare, ma, al contrario, afferma esattamente se stessa e l’altro da sé – al punto che quanto più forte è l’impulso razionale espresso attraverso l’individuo, tanto più energica è la spinta vitale al suo fondo, l’animalità.

Se ha senso parlare di una gerarchia metafisica, allora l’uomo può dirsi superiore agli altri animali solo per una maggiore intensità, un maggiore accentrimento germinale, espressi in lui, dell’immediatezza, di ciò che sta sul fondo della vita. Il grande intelletto testimonia, esprime una più compatta immediatezza, una maggiore spinta vitale, una maggiore sensualità. Tale dottrina può richiamarsi a certe tesi di Schopenhauer. La ragione umana, in generale, non ha autonomia, non è altro che una ripercussione, una manifestazione di quella maggiore intensità, è la spuma di un’onda espressiva più lunga, che si infrange più violenta, più in alto sulla scogliera. 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 questa³⁵.

Storicamente, ad avviso di Colli, l’eteronomia della ragione è ravvisabile nella derivazione oracolare della dialettica:

Chi guarda alla ragione greca, ne spia l’articolarsi, si spinge alle sue sorgenti, ecco che scopre nello sfondo, come sua matrice, l’estasi misterica. Ma il passaggio da questa a quella rimane oscuro; apparentemente un salto qualitativo impedisce i collegamenti, offusca la comprensione. Eppure il connettivo esiste, anche se va attinto da una tradizione evanescente. Nel sesto, nel settimo secolo, forse prima compare, nell’ambito della visione mantica, delfica del mondo, l’enigma. [...] L’enigma indica l’origine della ragione. All’indietro l’esaltazione pitica, cui si apparenta l’estasi dionisiaca, si scarica nel responso che è un enigma; e in avanti, nel passaggio verso l’età presocratica, l’enigma si presenta come l’oscura sorgente della dialettica³⁶.

Il simbolo dello specchio di Dioniso, il mito del fanciullo che, anziché la propria immagine, vede riflesso nello specchio il mondo, indica proprio questo: significa una ragione estatica/enstasica, riflesso dell’immediato³⁷. Contatto e *logos*, anziché opposti, compongono un’unità, seppur dinamica. Quella di Colli, allora, più che una filosofia dell’immediato, sembra essere una filosofia

³⁵ DN, af. *L’animale profondo*, pp. 49-50.

³⁶ DN, af. *Origine della dialettica*, pp. 47-48. Simili tesi sono esposte più ampiamente in NF, pp. 11-81.

³⁷ Cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 151-153; A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio*, Milano 1991, p. 39; F. Montevicchi, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Torino 2004, pp. 97-127.

della 'mediazione', termine con il quale, a mio avviso, si potrebbe agevolmente tradurre 'logos/espressione'.

2. Dopo Nietzsche, oltre Nietzsche

Torniamo per un momento al punto di partenza del nostro discorso. L'arte³⁸ e la filosofia – si diceva – sono tecniche dell'estasi. Si è cercato sin qui di argomentare in che senso la filosofia possa essere considerata come una tecnica dell'estasi: in base alla teoria di una ragione estatica, allusiva ed espressiva, che tenga traccia dell'immediato. Tuttavia, non ogni filosofia si basa o si è basata su tale concezione della ragione. Anzi, la conquista epoptica e la radice immediata del *logos* sono state come rimosse all'interno della storia del pensiero. Varie filosofie hanno tentato, secondo Colli, di ingigantire il potere del *logos*, conferendo a esso un'autonomia costruttiva, la facoltà di legiferare sul reale. Già in età antica, alcuni rilievi aristotelici, e ancor prima platonici, hanno denunciato la perdita dell'orizzonte di senso presocratico. A esser stata recisa è la matrice estatico-misterica cui prima si è fatto cenno, ciò che fa da sfondo alla ragione³⁹.

Potrebbe risultare proficuo riflettere sul perché le citate osservazioni colliane sull'estasi, e sul suo legame con l'arte e con la filosofia, compaiano all'interno di un lavoro intitolato significativamente '*Dopo Nietzsche*'. Perché mai una filosofia post-nietzschiana non può non tener conto della conoscenza estatica? Quali sono i nessi tra 'estasi' e la *pars destruens* della filosofia nietzschiana? Siamo, così, indotti a soffermarci sul ruolo storico rivestito dal pensiero di Nietzsche.

Per Colli, il ritorno della ragione alla sua matrice estatica si collega direttamente all'impresa distruttiva operata da Nietzsche: la demolizione del soggetto sostanziale, la contestazione dei concetti di causa e di effetto, nonché delle nozioni di 'cosa' e di 'pensiero'⁴⁰, sono elementi che immettono di nuovo il *logos* all'interno del panorama misterico, svelandone la mancata autosufficienza.

Leggiamo negli *Scritti su Nietzsche*:

Non esiste né un soggetto del conoscere, né un soggetto del volere, né un io né un'anima, né in genere, in qualsiasi individuo, un centro permanente. La sfera di ogni soggetto si trasforma continuamente. Il soggetto come realtà, o anche semplicemente come punto di riferimento stabile, è dunque una finzione. Da questa finzione peraltro derivano i concetti metafisici di "essere", di "sostanza". Per contro non esiste neppure il pensiero: ciò che viene chiamato con questo nome è del pari una finzione, che si ottiene con l'isolare un elemento da un processo o con l'unificare un complesso di elementi di cui ignoriamo il prodursi⁴¹.

³⁸ Per un approfondimento sul nesso tra arte ed estasi, rimando a: V. Meattini, "Dalla madre di tutti gli individui". La via dell'arte in Giorgio Colli, in *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005*, Tomo I, Roma-Bari 2007, pp. 43-62; L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 190-197.

³⁹ Cfr. FE, *La grande menzogna*, pp. 197-219.

⁴⁰ Cfr. G. Colli, *I frammenti postumi dell'autunno-inverno 1887-1888* (I edizione: Milano 1971), in Id., *Scritti su Nietzsche*, Milano 1980 (d'ora in poi SN), pp. 172-173.

⁴¹ *Ibidem*.

Si è già osservato come la prospettiva dell'oggetto-per-un-soggetto fosse un punto di vista quasi sconosciuto ai Greci, che concepivano invece la somma conoscenza come una identificazione di soggetto e oggetto. Nell'interpretazione di Colli, Nietzsche è il filosofo che, mortificando le pretese del soggetto, denuncia il ritorno alla concezione greca del *logos*⁴². Il suo nichilismo positivo è, allora, l'ultima propaggine della non-sostanzialità della ragione, così come concepita nella Grecia misterica.

Ad esempio, ciò che genera la visione di *Così parlò Zarathustra* è lo stesso fondo affiorante nella *Nascita della tragedia* – nell'opera giovanile racchiuso in un sistema ancora troppo moderno e schopenhaueriano –, ovvero il «pullulare di momenti di immediatezza»⁴³. Nietzsche, cioè, a detta di Colli, manifesta il bisogno di avvicinarsi al limite di ciò che non ha volto e che va evocato attraverso simboli. Il linguaggio visionario ed enigmatico dell'opera viene interpretato come il riflesso diretto del fondo prelogico. È l'estasi a fare da base al 'libro per tutti e per nessuno', un'estasi non necessariamente intesa come un'episodica esperienza indicibile⁴⁴, ma come il fondamento sempre ulteriore del *logos*, la sua natura puramente espressiva e non sostanziale. Dunque, Colli può sostenere la tesi di uno pseudo-immanentismo nietzschiano⁴⁵, per cui il filosofo tedesco, malgrado alcune sue affermazioni, avrebbe colto un oltre, un piano in qualche modo *trascendente* la rappresentazione.

La posizione filosofica di Nietzsche, d'altra parte, è costantemente avvertita da Colli come oscillante tra due poli, l'uno la conquista interiore, il lato mistico, e l'altro una filosofia letterariamente condizionata, talvolta chiusa in forme espressive ancora soggettivistiche. Nietzsche è l'*homo scribens* che allude, allo stesso tempo, a «qualcosa che non è più scrittura»⁴⁶, a un «al di là» della scrittura:

⁴² Cfr. S. Barbera, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, «Nietzsche-Studien», 18, 1989, pp. 83-102: 91.

⁴³ G. Colli, *Così parlò Zarathustra* nell'opera di Nietzsche (I edizione: Milano 1968), in *SN*, p. 112.

⁴⁴ D'altra parte, applicando al filosofo di Röcken il metodo da lui stesso tentato nell'avvicinamento alle grandi personalità presocratiche (si pensi al proposito di rievocare una filosofia *aus drei Anekdoten*), Giorgio Colli, sul tema dell'estasi, si rifà anche all'esperienza personale di Nietzsche, ritenendo attendibile la narrazione di una sorta di estasi che lo avrebbe colto nell'agosto 1881, passeggiando per i boschi lungo il lago di Silvaplana (cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo, Così parlò Zarathustra, I*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo III, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari [versioni di F. Masini e R. Calasso] Milano 1970, p. 344). Scrive Colli: «Lo stesso [scil. *che si tratti di un'esperienza estatica*] si può dire per quel pensiero di Nietzsche, che gli venne incontro lungo il lago di Silvaplana, quando comparve innanzi a lui, che veniva dalla foresta, un enorme masso a forma di piramide» (*DN*, af. *Intorno all'estasi*, p. 62). E inoltre: «[...] più importante ancora è la rivelazione personale, qualcosa di simile alla confessione della settima lettera platonica: la dottrina suprema di Nietzsche è una folgorazione mistica, una visione che libera da ogni pena e da ogni desiderio, addirittura dall'individuazione. Dopo quell'esperienza tutte le idee, le discussioni, le dottrine di Nietzsche non saranno altro che una commedia della serietà» (*DN*, af. *Un accenno rivelatore*, p. 198). Leggiamo anche che, secondo Colli, la *Geburt* è originata da «un misticismo autentico, vissuto», un'interruzione immediata e musicale del discorso filosofico, una sorta di esperienza della dissonanza del mondo, che si configura come «visione primordiale» (*SN*, p. 19).

⁴⁵ Cfr. *DN*, af. *L'illusione dell'immanenza*, pp. 176-177.

⁴⁶ G. Colli in G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, cit., p. 8.

Quello che ha fatto Nietzsche, la sua grandiosa battaglia contro la metafisica occidentale, in definitiva, se vogliamo portarlo ancora più in là di quanto lui dichiaratamente ha voluto, si rivolge non soltanto contro le varie dottrine metafisiche e la loro dissoluzione, ma in definitiva deve, all'estrema sua conseguenza, investire le condizioni stesse che hanno prodotto tutto questo: cioè la scrittura come tale. [...] Questa l'apertura che Nietzsche dà sull'avvenire: non soltanto dell'aver distrutto la metafisica, ma dell'aver aperto la strada verso qualcosa che non è più filosofia, non è più scrittura, anche se lui non è andato al di là di questo limite⁴⁷.

Mi sembra decisivo notare come la prospettiva dell'al di là della scrittura venga da Colli connessa alla visione epoptica, e, pertanto, a ciò che abbiamo sin qui definito una 'ragione estatica'. In particolare, ne *La nascita della filosofia* l'analisi del rapporto tra sapienza e scrittura ci conduce a considerare il contesto dei più antichi documenti orfici, i papiri e le laminette del IV-III secolo a.C. Nella maggior parte dei casi, tali documenti inscenano un dialogo tra l'iniziato e l'iniziatore, un'azione drammatica. Il filosofo italiano ce li presenta nel seguente modo: essi sono «una traduzione *poetica, accidentale*, non letteraria, dell'evento misterico»⁴⁸. Tale definizione, apparentemente spiazzante, merita di venir precisata: ciò che Colli vuole dire è che i testi in questione non appaiono come forme chiuse in sé stesse, valutabili in quanto opere compiute e autosufficienti – a mo' di trattati –, ma sono piuttosto espressioni che indicano al di fuori di sé, alludendo all'esperienza della visione. Se «letteraria» è da intendere la natura della filosofia non più estatica, chiusa nella forma del trattato, «poetica» è la parola che fa cenno all'evento, e, dunque, l'esperienza di qualcosa che è «al di là» della filosofia e della scrittura stessa.

La forma scritta è efficace laddove conservi traccia dell'evento, laddove non finga autonomia da esso. Una scrittura, cioè, decentrata ed estatica è quella che può superare l'inaridimento progressivo della filosofia. Una simile modalità espressiva è da Colli riconosciuta in alcuni mistici, che non si servono della ragione per costruire sistemi, ma si trovano a *rammemorare* ciò che hanno sentito; dunque, i loro artifici retorici, in particolar modo le metafore, non sono utilizzati per suscitare determinati effetti sui lettori, ma per tentare di ricalcare più fedelmente possibile l'esperienza interiore⁴⁹. È quindi il simbolo a rivestire un'importanza centrale nella riforma espressiva auspicata da Colli, essendo – si potrebbe affermare – la ragione stessa *simbolo* dell'immediatezza.

Ancora una volta si può sottolineare che è all'espressività della ragione (estatica) e, dunque, a un nuovo modo di intendere la filosofia, in certo senso connesso alla sapienza arcaica, che Nietzsche vuole rimandare. Colli si sforza di assumere su di sé il compito nietzschiano, tenta di proseguire sulla via indicata dal maestro, il quale, come abbiamo visto, non riesce ad andare oltre un limite da lui stesso individuato.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *NF*, p. 33: corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. *DN*, af. *Un linguaggio non decorativo*, p. 142.

Uno dei maggiori punti di distacco tra la prospettiva nietzschiana e la prospettiva colliana è la considerazione della memoria. Come è noto, Nietzsche considera la memoria una potenza ostile alla vita, una sorta di avvelenamento che allontana l'essere umano dalla beatitudine dell'animale⁵⁰; per Colli, invece, nella memoria si coglie l'eco della divina Mnemosine, che rende l'individuo partecipe dell'eterno. Questo aspetto interessa al nostro discorso in quanto, abbiamo visto, è proprio la memoria a connotare la ragione, e la rappresentazione, come estatiche, cioè poste al di fuori della loro autonomia, a contatto con l'immediato; è la memoria a costituire il fulcro dell'espressione.

Più nello specifico, retrocedendo lungo la catena dei nessi conoscitivi, il «ricordo primitivo» è quanto segna la soglia tra vissuto e saputo, tra vita e coscienza, segnalando 'in negativo' il contatto metafisico⁵¹. Ciò che ricordo non è, ovvero ciò che il ricordo primitivo esprime, viene detto «più vivo» e, allo stesso tempo, «meno reale»⁵² del ricordo:

Se noi ricordiamo quel sentire, ciò è possibile, in termini di una deduzione razionale, perché tra quel sentire e il nostro ricordo c'è qualcosa di comune. Se la conservazione non presupponesse un possesso di quel sentire, non potrebbe né sussistere, sia pure come conservazione attenuata, né esprimerlo attraverso la rappresentazione di un ostacolo. Come si può spiegare questo elemento comune? Non certo con il soggetto oppure con l'oggetto, che sono assenti in quel sentire. Evidentemente solo attraverso un'ipotesi, che non potrà pretendere di essere dedotta e dimostrata, e che dovrà chiamarsi metafisica <L'intendere il mondo come espressione fa parte di quell'ipotesi>⁵³.

Il venir espresso come «ostacolo» – altro nome per il contatto, in questo caso significato come ciò che resiste alla presa conoscitiva – indica in qualche modo una continuità tra memoria e vita. Notiamo come il paradigma eleusino torni in nostro soccorso: Mnemosine è, infatti, la divinità che porta all'*epopteia*, conoscenza presieduta, anziché da lei stessa, da Dioniso. Mnemosine è in certo senso quella figura che passa il testimone a Dioniso e che permette al *mystes* il percorso necessario alla visione. Dunque, non una facoltà antivitalità, come vorrebbe Nietzsche, ma piuttosto una facoltà liberatrice e redentiva è la memoria in Colli.

L'analisi di un altro passo di *Dopo Nietzsche* ci permette di tematizzare più a fondo il nesso tra estasi e redenzione. Oggetto dell'aforisma in questione è l'istante, considerato nella sua veste di sguardo fulmineo, *Augenblick*, «un fenomeno» – scrive Colli – «puramente conoscitivo, tuttavia sulla soglia di ciò

⁵⁰ Cfr. M. Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in S. Neumeister, R. Sirri (ed.), *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker. Atti del terzo Convegno della Deutsche Leopardi-Gesellschaft (Napoli, 20-24 marzo 1996)*, Napoli 1997, pp. 319-336; F. Ferrara, *Ri-vivere il passato: memoria e oblio tra Funes el memorioso di Borges e Nietzsche*, «Aisthema. International Journal», 7, 2020, n. 1, pp. 301-329, dove viene argomentata la tesi della matrice nietzschiana del personaggio di Funes, il paralizzato dalla memoria.

⁵¹ *RE* [267], pp. 343-345.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

che non è più rappresentazione»⁵⁴. Viene sottolineata la sua portata liberante, che esula dalla finitezza del presunto ‘soggetto’:

La dottrina dell’istantaneità è un’indicazione ottimistica: l’attimo appartiene al tessuto della rappresentazione, allude al punto in cui questo viene lacerato, a ciò che *dà senso* a tutti “i precedenti travagli”, secondo l’espressione platonica, a ciò che “ripaga l’intero anno”, come dice Goethe. È nella nostra vita che possiamo godere, cogliere quello che precede la nostra vita, che sta al di là della nostra vita. E dove viene esaltato l’attimo è presente la conoscenza misterica, da Parmenide a Nietzsche⁵⁵.

La conoscenza extra-rappresentativa, intesa come lacerazione del tempo ordinario, è ciò che «ripaga» la condizione di finitezza, ampliando il ristretto margine dell’individuazione. Si percepisce, in questi accenti, l’eco della filosofia schopenhaueriana, che riconosce la causa del dolore nell’individuazione. Rispetto a essa, però, Colli enfatizza il punto di contatto tra fenomeno e noumeno, tra dolore e liberazione, e lo fa anche attraverso il concetto di istante, visto come ciò che «dà inizio al tempo, è già nel tempo, però allude a qualcosa che non è nel tempo»⁵⁶ – una tripartizione, questa, che si manifesta come tale soltanto all’«analisi illusoria del pensiero»⁵⁷, non alla vita, non al sentire, in cui i tre momenti sono confusi e mescolati. Per questo motivo leggiamo che «è nella nostra vita» che possiamo cogliere quanto sta «al di là della nostra vita» – dal tempo al senza-tempo.

Una sorta di ‘catartica’ dell’estasi è, allora, quella che ci propone Colli⁵⁸. Punto cruciale di una simile dottrina è l’assunzione dell’illusorietà dell’individuazione – non solo il soggetto sostanziale è da riconoscere come finzione, ma anche il cosiddetto ‘individuo’, concetto astratto che falsifica una molteplicità di rappresentazioni di per sé eccentriche⁵⁹. Aniché un nucleo

⁵⁴ DN, af. *Dottrina dell’attimo*, p. 68.

⁵⁵ *Ibidem*: corsivo mio.

⁵⁶ *Ibidem*. Un possibile riferimento di Colli è in questo caso, oltre ai citati Platone, Goethe e Wagner, il Giordano Bruno degli *Eroici furori*, in particolare il celebre motto «Amor instat ut instans», in cui il Nolano non solo presenta un’essenziale connessione tra Amore e istante, ma sottolinea anche un’importante funzione unificante dell’istante stesso, che riconfigura e congiunge tre distinte dimensioni temporali (cfr. G. Bruno, *Gli eroici furori*, a cura di N. Tirinnanzi, Milano 2019⁹, pp. 222-225). Sappiamo che il giovane Colli lesse l’opera e ne tenne traccia in alcuni passi (cfr., solo per citare gli scritti editi, AD p. 228 [Piano 7]; G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Milano 2009, pp. 59; 63).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Rivolgendo di nuovo l’attenzione alla *Teogonia* esiodea, scopriamo che in quel contesto le Muse, nate da Mnemosine, sono definite «lesmosyne kakón»/«λημοσύνη κακῶν» (Hes., *Theogonia*, v. 55), “coloro che fanno dimenticare i mali”. Manifestandosi anche come oblio, Mnemosine è catartica, in quanto in grado di revocare, nella poesia e nel canto, i dolori del tempo presente. Sul punto, cfr. U. Curi, *Via di qua*, cit., pp. 124-126: «Nella cultura greca arcaica, la memoria è un mezzo per abolire il tempo, non per conservarlo. [...] È esaltata come potenza che realizza l’uscita dal tempo e il ritorno al divino».

⁵⁹ Cfr. DN, af. *L’individuo come illusione*, pp. 101-103; FE, af. *L’organismo sotto il profilo espressivo*, p. 26.

indivisibile (*in-dividuum*), ogni essere umano è molteplicità di punti espressivi che rievocano un che di ulteriore⁶⁰.

È in base a questa prospettiva che si giustifica l'interpretazione colliana dell'eterno ritorno nietzschiano, considerato come la persistente espressione di un che di inesauribile, il flusso della vita attraverso il frammentarsi:

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. Se tutto ciò che appare può intendersi come espressione di qualcos'altro, allora la morte sarà il compimento dell'espressione, l'aspetto concludente dell'apparenza, talora la sua perfezione. Lo strazio della morte manifesta l'inadeguatezza di ogni espressione: ecco, essa è conclusa e l'immediato, ciò che essa esprime, non è stato recuperato. L'espressione rivela in modo determinato l'immediatezza: questa determinatezza porta con sé anche la morte, ma l'immediato è inesauribile. Tale è il fondamento dell'eterno ritorno, che svela la morte come qualcosa di illusorio, di strumentale, di non definitivo. Era questo l'ottimismo raggiunto, ma non consolidato, da Nietzsche⁶¹.

La visione dell'inesauribilità dell'espressione si condensa in uno dei passi più poetici dell'intera produzione colliana, in cui profondità filosofica e vitalità lirica si incontrano a formare un simbolo quanto mai efficace:

Dioniso è uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta; è l'inesauribile attraverso il frammentarsi, vive in ciascuna delle lacerazioni del corpo tenue dell'acqua contro le aguzze pietre del fondo⁶².

Concludere la riflessione col riferimento alla figura di Dioniso – la figura con cui, allo stesso modo, non può che «cominciare» ogni discorso sulla sapienza⁶³ – può rivelarsi significativo: non è altri che il dio dell'estasi ad assumere, nella metafora della cascata, i tratti di un simbolo cosmico, la cui vitalità si dispiega nel moto dello sconfinamento e dello slancio.

Ludovica Boi
Università degli Studi di Verona
✉ ludovica.boi@univr.it

⁶⁰ A simili conclusioni giunge una studiosa di certo non affine a Colli per formazione e provenienza, Marya Schechtman, che, in *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* (Oxford 2014), a proposito dell'identità personale, evidenzia il distacco tra l'identità numerica, non pensabile come altro dall'assolutamente semplice, e la complessità umana, per cui ipotizza l'identità personale come un grappolo (*cluster*) di proprietà omeostatiche, che non può che formarsi nel tempo e dar conto di sé attraverso il tempo (identità narrativa), presupponendo di volta in volta l'identità numerica, nozione logica necessariamente semplice che paradossalmente permane all'interno di vari momenti, dunque irreperibile.

⁶¹ DN, af. *Critica della morte*, p. 105.

⁶² SG I, p. 16.

⁶³ Cfr. *ivi*, *incipit*, p. 15.