

# Le origini mistico-politiche della filosofia

Luca Torrente

## *Un'altra nascita della filosofia?*

Il presente contributo è in stretta connessione con le riflessioni colliane esposte ne *La nascita della filosofia*. Il problema è in sostanza lo stesso, si tratta infatti di riproporre la questione fondamentale di quali siano le origini della filosofia. Anche il metodo utilizzato non cambia, il riferimento principale è sempre al Nietzsche della *Gebürt* con i simboli metafisici di Apollo e Dioniso. A dispetto di questi elementi che testimoniano una continuità negli interessi di ricerca così come nel metodo, dalla tesi di laurea del 1939 al volumetto sulla nascita della filosofia che è del 1975, si riscontra un approccio nei testi giovanili che si differenzia radicalmente da alcune conclusioni più tarde. Uno degli aspetti divergenti è la presenza costante, nella tesi di laurea e negli appunti pubblicati ora in *Apollineo e dionisiaco*, della politicità ellenica come elemento *necessario* per una vera comprensione delle origini della filosofia. Come si è ormai compreso, oltre alle pagine di *Apollineo e dionisiaco* mi confronterò anche con il testo *Filosofi sovrumani*, una delle due parti di cui si componeva la tesi di laurea di Colli, terminato di scrivere nella primavera del 1939. La scelta è motivata sia dal fatto che la prima parte del volume è ripresa spesso letteralmente negli appunti che ora si trovano in *Apollineo e dionisiaco*, che è del 1940, sia per la stretta vicinanza tematica al discorso sulla nascita della filosofia.

Nel capitolo dedicato a Eraclito, in *Filosofi sovrumani*, troviamo questa affermazione, che dovrebbe quantomeno stupire qualsiasi lettore de *La nascita della filosofia*:

«Questa rinuncia [di Eraclito] alla politica attiva è unica nella filosofia greca sino ad Aristotele: unico parallelo che si può riscontrare è Democrito [...] Vediamo infatti Talete e Anassimandro avere delle cariche a Mileto, Parmenide dare leggi ad Elea, Melisso esser navarca di Samo, Empedocle capo del partito democratico ad Agrigento, e i Pitagorici fondatori di una setta politica. Questa partecipazione attiva alla politica, sia detto tra parentesi, è un fenomeno che non si ripete in tutta la storia della filosofia se non in casi sporadici: è dunque un punto importante a favore della mia tesi che la filosofia greca abbia le sue radici in un impulso politico»<sup>1</sup>.

Se la politicità è elemento essenziale per comprendere le origini della filosofia allora sembra quasi ribaltata la tesi sostenuta ne *La nascita della filosofia*, per cui «la follia è la matrice della sapienza»<sup>2</sup>. In realtà, il misticismo<sup>3</sup> è tutt'altro che assente nella ricostruzione proposta dal giovane Colli, l'unica differenza – assolutamente non di poco conto – è che la filosofia avrebbe la sua origine dall'incontro

---

<sup>1</sup> FS, p. 37. In realtà anche Eraclito, in quanto si decide a comunicare le sue idee, compie un'azione politica. Cfr. FS, p. 49.

<sup>2</sup> NF, p. 21.

<sup>3</sup> Sul significato di questa «parola malfamata» cfr. DN, p. 156: «“mistico” significa soltanto “iniziato”, colui che è stato introdotto da altri o da se stesso in un'esperienza, in una conoscenza che non è quella quotidiana, non è alla portata di tutti».

di mistica e politica. Su questo punto è necessario soffermarsi brevemente, per vedere qual è esattamente la tesi di Colli e poi seguire il percorso proposto in *Apollineo e dionisiaco*.

Prenderò avvio dalla citazione di un filosofo che sicuramente si può definire lontano dalla prospettiva colliana, Costanzo Preve, il quale in una lezione tenuta in Val di Susa nel 2005, si soffermò sulla questione della nascita della filosofia<sup>4</sup>. Secondo Preve, le due grandi linee interpretative della seconda metà del '900 sulle origini della filosofia sarebbero rappresentate da Jean-Pierre Vernant, che insiste molto sull'aspetto politico collegando la nascita della razionalità a quella delle *poleis*, da Colli, il quale al contrario sottolinea la derivazione mistica e religiosa della filosofia greca. Queste due visioni, se integrate e osservate insieme sotto luce nuova, secondo Preve darebbero una spiegazione adeguata dell'inizio della filosofia. Ora il fatto è che, in realtà, il giovane Colli era già arrivato, nella sua tesi di laurea, a questa visione che potremmo definire "sintetica" della nascita della filosofia. Preve del resto non poteva saperlo, visto che *Filosofi sovrumani* è stato pubblicato solo nel 2009 a cura di Enrico Colli. La sua dichiarazione al riguardo, però, rimane importante, in quanto testimonia di un grande interesse verso ciò che ha da dirci Colli in queste pagine.

### *Apollineo e dionisiaco.*

Come si è detto, i riferimenti essenziali per l'interpretazione del fenomeno studiato sono l'apollineo e il dionisiaco. I due termini sono tratti dal Nietzsche de *La nascita della tragedia* e simboleggiano due opposte tendenze. Colli fa da subito riferimento esplicito a Schopenhauer, dichiarando che in luogo di volontà e rappresentazione si parlerà di interiorità ed espressione<sup>5</sup>. Il primo termine compare di frequente negli scritti giovanili e sarà poi sostituito da "immediatezza" nel periodo maturo. Il secondo termine, invece, è la chiave di volta per la comprensione del pensiero colliano e compare nel titolo del suo *opus magnum: Filosofia dell'espressione*. Da un lato abbiamo quindi l'interiorità dionisiaca e dall'altro l'espressione apollinea<sup>6</sup>. Le due coppie di opposti sono da studiare come complessi modi di vivere,<sup>7</sup> oltre a essere delle categorie estetiche. Ma il valore di questi concetti non è solo legato alle produzioni umane, interiorità ed espressione hanno valore metafisico e sono impiegati per indicare i principi universali e supremi della realtà<sup>8</sup>. Inoltre, dionisiaco e apollineo sono fenomeni complessissimi e non ci si dovrà stupire di trovarli intrecciati; spesso infatti si rivelerà un aspetto dionisiaco all'interno di un fenomeno apollineo e viceversa<sup>9</sup>.

### *Apollineo*

L'apollineo è dunque in senso lato espressione. Con questo termine si intende qualcosa di molto simile alla rappresentazione di Schopenhauer, con il suo *principium individuationis* retto dalla ferrea

---

<sup>4</sup> C. PREVE, *Le radici storiche, politiche, filosofiche e comunitarie della democrazia antica dei Greci*, in *Presidiare la democrazia realizzare la costituzione. Atti del seminario itinerante sulla difesa della Costituzione*, 12-13-14 dicembre 2005.

<sup>5</sup> AD, p. 76

<sup>6</sup> AD, p. 77.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> AD, p. 76.

<sup>9</sup> AD, p. 78.

legge della causalità. Viene subito da dire che ogni espressione, tirando fuori e manifestando qualcosa di non manifesto, ha dietro di sé un'interiorità. Colli aggiunge che l'apollineo è *ab initio* condizionato dall'interiorità che le sta alle spalle<sup>10</sup>. Questa derivazione e dipendenza dell'apollineo dal dionisiaco è, però, nascosta ai più e il mondo va avanti come se il dionisiaco non esistesse e l'apollineo fosse l'unico elemento universale.

«Si potrà parlare di apollineo quando troveremo una visione del mondo basata sull'espressione, perfettamente indipendente e conchiusa in se stessa, cosciente di essere per propria natura limitata, trionfante e felice nella sua innocenza. Una tale concezione si è realizzata unicamente nell'antichità classica»<sup>11</sup>.

Ciò che conta nell'antichità classica è allora l'individuo *umano*, nella sua esistenza esclusivamente fenomenica e mortale. Una grande realizzazione e compimento di questa tendenza è il diritto romano, dove l'importante è dato dalla pura forma e dall'esteriorità. Nel suo senso più vasto, però, l'apollineo trova la sua maggiore realizzazione in Grecia, dove alla visione del mondo esclusivamente rappresentativa si aggiunge il lato creativo dell'individualità. Questo si esplica soprattutto nell'attività politica, che per un Greco antico «significa in senso amplissimo ogni forma di espressione, ogni estrinsecazione nella *polis* della propria personalità [...] Politiche diventano dunque tutte le attività spirituali dell'uomo, anche l'arte, la religione, la filosofia: non è concepibile nel mondo greco un religioso che dalla sua vita interiore sia condotto all'ascetismo»<sup>12</sup>. È attività politica in grado eminente anche l'educazione dei giovani nella *polis*, a cui ci si può richiamare tramite il termine *paideia*<sup>13</sup>.

Questa prima manifestazione dell'apollineo, che si è visto avere nell'individualismo e nell'attività politica i suoi elementi principali, è associata da Colli a una parola greca: *phthonos*. Lo *phthonos* «ha un significato complesso, in cui entrano gelosia, invidia, malevolenza – l'interesse insomma a far trionfare la propria individualità fenomenica»<sup>14</sup>. Per un Greco però lo *phthonos*, da solo, non sarebbe sopportabile e porterebbe presto all'autodistruzione. Per questo l'egoismo ellenico è strettamente connesso al *metron*, alla misura che non è possibile oltrepassare, se non a costo di una grande rovina. Tutti gli uomini, ma sotto un certo aspetto anche gli dei, hanno una *dynamis* che è sia capacità d'azione sia limite definito dai mezzi propri dell'agente<sup>15</sup>. L'esperienza fondatrice in ogni caso è quello dello scontro con un ostacolo, dell'impotenza e della resistenza di altre potenze opposte alla capacità del singolo. Le migliori rappresentazioni poetiche dello *phthonos* sono forse le infinite lotte tra gli eroi dell'*Iliade*<sup>16</sup>. Nei poemi omerici inoltre troviamo anche le descrizioni più vive del principio ultimo che regge il mondo apollineo. Stiamo parlando della *Moirai* omerica, cioè dell'*Ananke*, della

---

<sup>10</sup> AD, p. 79.

<sup>11</sup> AD, pp. 79-80.

<sup>12</sup> AD, p. 81.

<sup>13</sup> Cfr. FS, p. 23.

<sup>14</sup> AD, pp. 83-4. Il termine, come informa lo stesso Colli, è utilizzato spesso da Platone. Per esempio, in *Timeo* 29E-30A, il Demiurgo è buono e per questo completamente privo di φθόνος. Nelle osservazioni che Colli scrive nel '46 riguardanti questi appunti giovanili si legge: «da verificarsi l'uso di *phthonos* nella letteratura greca». AD, p. 231.

<sup>15</sup> Cfr. D. LEFEBVRE, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, Paris 2018, pp. 33, 77, 87.

<sup>16</sup> Nell'*Odissea* troviamo inoltre il personaggio che conduce l'apollineo al suo estremo, cioè Odisseo: «la sua vita è la perfetta antitesi al dionisiaco, del tutto cerebrale e calcolatrice, compiutamente racchiusa nella rappresentazione». AD, p. 85.

necessità che è la legge suprema della rappresentazione, la quale è espressamente associata da Colli al Principio di ragion sufficiente (*Satz vom zureichenden Grunde*) di Schopenhauer<sup>17</sup>.

### *Dionisiaco*

In realtà, nell'uomo apollineo non è mai del tutto assente l'interiorità e, come si è visto, apollineo e dionisiaco sono intrecciati e si mescolano l'uno nell'altro. Per avere delle testimonianze di autori che diano rilevanza alla propria interiorità per se stessa si deve aspettare il VII secolo a. C. La lirica giambica ed elegiaca di quest'epoca, con qualche eccezione<sup>18</sup>, è il luogo in cui si trova affermata con forza l'interiorità dell'uomo. L'interiorità si manifesta qui come sentimento dionisiaco dello slancio e «questo *Schwung* ha un valore rilevante in sé come pura interiorità»<sup>19</sup>. I versi di questi poeti sono carichi di un linguaggio simbolico in grado di esprimere l'entusiasmo e la forza travolgente che va contro le rigide leggi della necessità. Troviamo un esempio nella silloge teognidea:

«Io ti ho dato le ali per volare sopra il mare infinito (ἐπ' ἀπείρονα πόντον) e per sollevarti facilmente sulla terra tutta. Sarai presente a tutte le feste e a tutti i banchetti posando sulle labbra di molti: te celebreranno al suono degli auli brevi d'acuta nota giovani seducenti nell'armonia di giovani canzoni. E quando scenderai sotto i recessi di terra buia, verso l'infero magione gremita di singulti, neppure morto perderai la tua fama, ma resterai nel cuore degli uomini poiché avrai nome inestinguibile, o Cirno, volteggiando per la terra ellenica e fra le isole, varcando il pescoso inseminato abisso, non assiso su dorsi di cavalli [...]»<sup>20</sup>.

Anche in Pindaro si trova un'affermazione simile, rispetto allo slancio infinito: «[...] delle ginocchia agile ho l'impeto (ὄρμὴν): / anche oltre il mare (πέραν πόντοιο) le aquile volano»<sup>21</sup>. In entrambi i casi i poeti esprimono un sentimento che tende a superare i limiti, quei confini imposti dalla natura propria a ciascuno. Nell'intimo si scoprono dei baratri che appaiono sconfinati, si pensi per esempio all'aforisma di Eraclito che recita: «i confini dell'anima, nel tuo andare, non potrai scoprirli, neppure se percorrerai tutte le strade: così profonda è l'espressione che le appartiene»<sup>22</sup>. Questa scoperta di un'interiorità nascosta che spinge a valicare i limiti esterni nei momenti di entusiasmo testimonia delle prime apparizioni del dionisiaco.

Se ci si rivolge allora all'ira di Archiloco – il quale è riconosciuto da Nietzsche come il primo dionisiaco – ci si confronta con un sentimento che ha una rilevanza in quanto pura interiorità che si rivolge innanzitutto contro i limiti imposti da *Ananke*<sup>23</sup>. In questo periodo di poesia dionisiaca, se così la si può definire, ricopre un'importanza innegabile lo *thymos*, termine che secondo Colli esprime più

---

<sup>17</sup> Cfr. AD, pp. 85-6.

<sup>18</sup> Solone è definito da Colli come una «serena personalità ancora apollinea». AD, p. 88.

<sup>19</sup> AD, p. 91.

<sup>20</sup> TEOGNIDE, *Elegie*, I, 237-249. (trad. F. FERRARI)

<sup>21</sup> PINDARO, *Nemee*, V, 20-21.

<sup>22</sup> ERACLITO, 14 [A55] (= 22B45 DK).

<sup>23</sup> Una concisa dichiarazione sulla forza di *Ananke* è contenuta in TEOGNIDE, *Elegie*, I, 293-294: «Neppure il leone riesce ogni giorno a cibarsi di carne: necessità pure lui soggioga, anche se è così forte» (trad. F. FERRARI).

di tutti la prima intimità dionisiaca<sup>24</sup>. Questo slancio infinito che abbiamo osservato sotto abiti diversi non può però trovare nell'esistenza fenomenica una compiuta realizzazione e per questo ci imbattiamo – inevitabilmente – nella sofferenza<sup>25</sup>. Un altro termine che troviamo in questa prima fase è l'*hybris*, la tracotanza, la quale però può essere ricondotta all'interno del dionisiaco solamente per il suo carattere di smisuratezza, di cioè travalicamento dei confini imposti. Per il resto, per esempio nello spirito tirannico di natura politica, l'*hybris* sembra essere molto più apollinea che dionisiaca<sup>26</sup>.

Senza soffermarsi oltre su queste prime forme incerte di dionisiaco, si giunge infine all'ebbrezza<sup>27</sup>, dove si manifesta l'aspetto collettivo del dionisiaco, carattere già messo in evidenza da Nietzsche ne *La nascita della tragedia*. L'ebbrezza nasce da un potenziamento dell'interiorità per cui l'anima si riempie improvvisamente di «vita accumulata e sovraeccitata»<sup>28</sup>. Nel momento del dionisiaco collettivo sparisce lo *phthonos*, in quanto non c'è più una lotta tra individualità fenomeniche, e nasce così il sovrumano (termine che sarà analizzato nel dettaglio a breve). L'ebbrezza dionisiaca porta all'amore universale e all'altruismo, atteggiamenti causati dal fatto che l'intelletto e il cuore del singolo individuo, prima limitati alla sua natura fenomenica, ora acquistano innumerevoli punti di vista e ampliano di molto le loro intuizioni<sup>29</sup>. Oltre all'ebbrezza delle orge dionisiache troviamo in quest'epoca «la fioritura dei misteri, i ditirambi satireschi e funebri, le comunità ascetiche dell'Orfismo»<sup>30</sup>. Qui incontriamo veri e propri movimenti religiosi ascetici, composti da comunità che appaiono disinteressarsi alle vicende politiche del tempo, per la credenza in una giustizia ultraterrena. Questo allontanamento dalla politica e dalla vita attiva però è tutt'altro che vero e sembra il frutto di una visione viziata da altri fenomeni religiosi posteriori all'epoca che si sta analizzando. Colli sottolinea come non sia concepibile una partecipazione isolata ai misteri e assolutamente ascetica, al Greco del tempo occorre al contrario entrare nelle comunità in cui vivono gli iniziati e questi gruppi rivelano pur sempre un carattere politico<sup>31</sup>. Questo legame fondamentale con la politica si ritrova chiaramente negli uomini che maggiormente hanno incarnato le tendenze religiose sopra descritte: Epimenide, Ferecide, Pitagora ed Empedocle<sup>32</sup>.

### *Il dionisiaco individuale*

Fino a qui il discorso di Colli sul dionisiaco non si distacca di molto da quello di Nietzsche. Ora si porrà invece una differenza fondamentale: il dionisiaco non è solo collettivo, ma secondo Colli

---

<sup>24</sup> Cfr. AD, p. 92. In realtà Colli stesso trova discutibile la sua ipotesi nelle osservazioni del '46, cfr. AD, p. 232. Il significato di θυμός è del resto cangiante e sono innumerevoli gli studi che hanno tentato di illuminarne il senso, cfr. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1951; T. JAHN, *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*, Beck'sche Verlag., München 1987; M. CLARKE, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Oxford 1999.

<sup>25</sup> Cfr. AD, p. 88.

<sup>26</sup> Cfr. AD, pp. 96-7.

<sup>27</sup> Cfr. AD, p. 97.

<sup>28</sup> AD, p. 98.

<sup>29</sup> Cfr. AD, pp. 99-100.

<sup>30</sup> AD, p. 102. Cfr. FS, p. 28.

<sup>31</sup> Sul carattere politico dei misteri cfr. D. SABBATUCCI, *Il misticismo greco*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. In un'intervista di D. ERIBON a J.-P. VERNANT, comparsa sul *Nouvel observateur*, n. 1367, 1991, pp. 92-93, lo studioso francese rimarca l'importanza civica dei misteri e dei culti dionisiaci, in contrapposizione alla prospettiva colliana de *La sapienza greca*, che privilegia il solo aspetto mistico e conoscitivo.

<sup>32</sup> Cfr. AD, p. 104.

esiste anche una forma di dionisiaco individuale, che è di molto superiore a quella dell'ebbrezza. Se infatti «l'uomo mediocre» non può arrivare che al livello dell'amore collettivo prodotto dall'ebbrezza, in uno stato che è di incoscienza per quello che sta accadendo<sup>33</sup>, d'altro canto l'uomo «superiore è sempre un conoscitore, la sua è una coscienza mistica ed immediata di amore, cui arriva egli solo»<sup>34</sup>. Il passaggio dal dionisiaco collettivo a quello individuale può anche essere concepito come salita dall'incoscienza alla coscienza<sup>35</sup>, sebbene Colli non riesca a fornire in questo caso una spiegazione adeguata del come e del perché avvenga questo passaggio<sup>36</sup>.

«Gli spiriti più schiettamente filosofici andarono oltre questo stato dionisiaco collettivo. Che importava infine il momento transitorio dell'ebbrezza orgiastica, se lasciava sussistere la vita con le sue contraddizioni? [...] Essi videro in sostanza che l'uomo dionisiaco voleva superare la sua passionalità e non faceva altro che annegarla in una passionalità suprema, tanto forte che gli faceva perdere il senso della personalità»<sup>37</sup>

Ma chi sono questi “uomini superiori”, questi personaggi in grado di elevarsi al di sopra dell'incoscienza dell'ebbrezza? I primi rappresentanti del dionisiaco individuale sono i primi filosofi, quelli che in seguito Colli chiamerà “sapienti” e ora chiama “filosofi sovrumani”. Queste personalità, oltre ad aver avuto una vita politica, sono state toccate e influenzate in modo decisivo dalle varie forme del dionisiaco sopra descritte. Hanno dunque fatto i conti con quello che Colli chiama «pessimismo tragico e religioso» e, invece che raggiungere uno stadio di pessimismo passivo (ossia una forma di superamento della vita tramite la sua negazione, come nell'ascetismo cristiano e buddhistico), hanno avuto un atteggiamento di pessimismo per così dire positivo<sup>38</sup>. Con questa espressione Colli si riferisce a quell'esperienza di estasi sovrumana che «non spingeva certo il Greco ad abbandonare la vita dolorosa, piuttosto anzi ad amarla di più questa esistenza, che poteva dargli in qualche momento gioie così divine»<sup>39</sup>. Dopo i Greci le uniche altre personalità che hanno raggiunto questo stadio sono per il giovane Colli: Pico della Mirandola, Spinoza, Böhme e Nietzsche<sup>40</sup>.

I primi filosofi si incamminarono su una nuova via, dal pessimismo religioso si volsero a ricercare il principio del mondo, l'*arché*, un principio assolutamente positivo che dà felicità ed è estraneo ad ogni passione umana. Per compiere questa ricerca i primi filosofi dovettero superare tutto ciò che è umano, Colli parla di un «disumanamento»<sup>41</sup>, distaccandosi dagli altri uomini per entrare il più possibile nell'intimo della propria interiorità. Mentre l'attività spirituale apollinea è caratterizzata da un movimento centrifugo, nel senso che tende a esprimere sempre più l'individuo nel mondo, il dionisiaco è invece una forza che spinge l'uomo a rivolgere tutto se stesso verso l'interno<sup>42</sup>. In questo sforzo immane che tende all'interiorità si ha inoltre una repressione del desiderio di potenza, cosa che

---

<sup>33</sup> Cfr. AD, pp. 101-2 e 106.

<sup>34</sup> AD, p. 102.

<sup>35</sup> Cfr. AD, p. 106.

<sup>36</sup> Cfr. AD, p. 232.

<sup>37</sup> FS, p. 29.

<sup>38</sup> La distinzione mi sembra ricalcare in parte quella tracciata da Nietzsche tra nichilismo passivo e nichilismo attivo. Cfr. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Bari-Roma 1996, pp. 45-52.

<sup>39</sup> AD, p. 105. In un appunto inedito del 13 aprile 1937, Colli scrive: «comprendere la necessità del dolore è un alto grado di conoscenza. Bisogna quindi voler soffrire, proprio nell'istante del dolore» (trascrizione di M. CUTRÌ).

<sup>40</sup> Cfr. AD, p. 108.

<sup>41</sup> FS, p. 31.

<sup>42</sup> Cfr. AD, p. 108; FS, p. 28.

li porta alla concezione eroica del mondo<sup>43</sup>. I “filosofi eroici” sono allora nuovamente contrapposti ai mistici pessimisti, per la loro capacità di affermare l’esistenza con tutto il suo dolore senza scappare dalla vita.

«Il dionisiaco individuale è interiorità pura, sentimento e volontà denudati di immagini. Essi [i filosofi eroici] sono convinti che nella loro anima sta il segreto del mondo, e nel corso della vita eroica che hanno scelto per sé si elevano alle loro intuizioni mistiche»<sup>44</sup>.

In realtà, queste intuizioni sarebbe più opportuno chiamarle “vissutezze” (dal tedesco *Erlebnisse*), in quanto sono fuori dalla rappresentazione. Dalla vissutezza eroica si giunge infine a quella paradisiaca, «che non è più l’estasi ferma nella conoscenza di una divinità staccata e fredda, ma un paradiso che ci appartiene, un riposo dell’eroe, che si può vivere su questa terra»<sup>45</sup>.

### *Il sovrumano*

È venuto il momento di tornare sul termine che Colli utilizza per riferirsi ai primi filosofi. Il *sovrumano* designa l’interiorità dionisiaca individuale, l’interiorità cioè che si è potenziata oltremodo nell’esperienza mistica di identificazione tra individuo e mondo e che però, in questa identificazione, non ha smarrito del tutto la propria interiorità<sup>46</sup>. Il termine richiama l’*Übermensch* nietzschiano e ha in sé effettivamente l’idea di qualcosa che superi i limiti dell’umano per giungere a qualcosa di oltre<sup>47</sup>. Nel mondo greco la dimensione che si eleva al di sopra dei mortali e possiede un sapere infinitamente superiore è la dimensione divina e, non a caso, l’appellativo *theios anēr* era uno dei modi per indicare un uomo dotato di capacità e potere eccezionali<sup>48</sup>. Il sovrumano è dunque l’allontanamento dall’umano per attingere al sapere divino ed è nel conoscere che l’uomo diventa uguale a dio<sup>49</sup>: ciò per Colli può accadere solo tramite un ripiegamento dell’interiorità su se stessa. I filosofi sovrumani infatti comprendono che:

«è proprio questa personalità la creatrice della conoscenza, essa che nel suo essere infinito e pur limitato costituisce il nodo che stringe il noumeno al fenomeno e li rende entrambi essenziali, essa che ha dominato il mondo, l’ha completato, gli ha dato un senso affermandolo nella sua conoscenza, ed è assurta come una nuova divinità, il dio conoscitivo»<sup>50</sup>.

---

<sup>43</sup> Cfr. AD, p. 110.

<sup>44</sup> AD, p. 111.

<sup>45</sup> AD, p. 113. Colli cita in nota anche un riferimento a F. NIETZSCHE, fr. 14[46], in *Opere*, VIII/3.

<sup>46</sup> Cfr. AD, p. 111.

<sup>47</sup> In FS, p. 47, il *theos* e il “superuomo” sono posti sullo stesso livello. L’*Übermensch* è colui che può sopportare il peso del nichilismo estremo.

<sup>48</sup> Cfr. G. W. MOST, *Philosophy and Religion*, in N. D. SEDLEY, (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 317: «In a world which tended to differentiate sharply between mortals and immortals, the godly man was a person of unsettling and hence fascinating ambiguity, ineluctably mortal, yet possessed of a special knowledge of matters divine, which could be expressed in the form of capabilities otherwise beyond the scope of ordinary mortals, ranging from legislation, monarchy, or wisdom, to bilocation, miracle cures, knowledge of the future, and action at a distance».

<sup>49</sup> Cfr. FS, p. 42.

<sup>50</sup> AD, pp. 110-111.

In questa formula conclusiva sembra di leggere in filigrana alcuni passi di Aristotele sul dio come supremo conoscitore<sup>51</sup>. È proprio la relazione tra sapienza divina e umana il punto decisivo su cui si gioca questo testo di Colli e sul quale si inserisce il sovrumano, come eccezionale possibilità umana di raggiungere, attraverso lo slancio dionisiaco, il sapere divino<sup>52</sup>. Tutto ciò sempre all'interno della propria interiorità, secondo gli insegnamenti di Eraclito, filosofo sovrumano: «ho ricercato fin nel profondo me stesso»<sup>53</sup>, perché del resto «all'anima tocca un'espressione che accresce se stessa»<sup>54</sup>.

### «L'origine mistica e politica della filosofia greca»

Per concludere il percorso iniziato con l'affermazione delle origini mistico-politiche della filosofia greca, riprendiamo il discorso dalla comparsa delle personalità sovrumane. A partire dalla propria interiorità rivolta su se stesse, nella vissutezza prima eroica e poi paradisiaca, i filosofi sovrumani sentono il bisogno di esprimersi nel mondo, di creare qualcosa nella realtà fenomenica, e questo perché non hanno mai rinunciato del tutto a raggiungere un apollineo superiore<sup>55</sup>; cosicché «il loro impulso politico soffocato in gioventù, non potendo essi né limitarsi a tenere una magistratura nella loro città, né abbassarsi a tentare la tirannia, si realizza ora nelle dottrine filosofiche che costituiscono come una legislazione data non alla loro città, ma all'universo intero»<sup>56</sup>. Essi dunque non si fermano allo stato del dionisiaco individuale, pur avendo raggiunto le loro aspirazioni teoretiche ed essersi approssimati al divino. Ciò è dovuto al fatto che i Greci dimostrano una pulsione insopprimibile a esprimere la propria interiorità: per quanto si entri in se stessi e ci si isoli da ciò che ci circonda, alla fine riappare di continuo l'impulso politico che spinge ad agire nel mondo<sup>57</sup>. «Come la mistica greca è il superamento dell'umano, così la politica del filosofo greco è l'espressione per gli uomini»<sup>58</sup>. Al termine dell'esperienza mistica il filosofo sovrumano prende la via del ritorno verso le comunità degli uomini, è questo il viaggio che percorrono i sapienti e raccontato da Parmenide nel suo poema<sup>59</sup>.

Risulta evidente da quanto detto che in quest'ultima fase c'è un ritorno dell'apollineo. Si tratta in questo caso, però, non dell'apollineo che conduceva all'individualismo sfrenato e allo *phthonos*, ma di una forma di apollineo per cui l'interiorità che la sorregge è sempre rilevante nella sua presenza. L'apollineo che troviamo nelle personalità sovrumane è allora «espressione di un'attività spirituale umana, filosofia, arte o scienza che sia»<sup>60</sup>. I due aspetti co-originari della filosofia, mistica e politica, si trovano allora a coesistere dopo un lungo percorso che ha visto avvicinarsi fasi diverse: dall'apollineo autonomo, al dionisiaco collettivo, dal dionisiaco individuale infine all'apollineo

<sup>51</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* I, 2. 982b29-983a10; *Etica Nicomachea* X, 8. 1178b7-9.

<sup>52</sup> L'importanza delle interazioni tra mortali e agenti divini per la comprensione del modo in cui gli uomini acquisiscono la conoscenza è ben argomentata in S. TOR, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

<sup>53</sup> 14 [A 37] = 22B101 DK. SG III, p. 51. In questo caso la traduzione è sempre di Colli ma da FS, p. 38.

<sup>54</sup> 14 [A 10] = 22B115 DK. SG III, p. 29.

<sup>55</sup> Cfr. AD, p. 109.

<sup>56</sup> AD, p. 115.

<sup>57</sup> Cfr. FS, p. 31.

<sup>58</sup> FS, p. 30.

<sup>59</sup> Cfr. DI GIUSEPPE, *Le voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011.

<sup>60</sup> AD, p. 117. È importante ricordare come l'esito del dionisiaco individuale e quindi del sovrumano non sia per Colli necessariamente la filosofia. L'arte e qui anche la scienza sono attività spirituali in grado di esprimere l'interiorità di un grande individuo, come si dice in AD, pp. 119-20, riguardo al creatore dionisiaco. Del resto, la differenza tra queste diverse espressioni umane sembra essere legata in particolare al diverso linguaggio che esse utilizzano.



sorretto dall'interiorità dionisiaca. Apollo e Dioniso, visione politica e mistica, «dall'urto di queste forze nasce il miracolo della filosofia greca»<sup>61</sup>. La tesi di laurea di Colli, discussa a Torino con Gioele Solari l'11 luglio 1939, aveva come titolo *Politicità ellenica e Platone* e il frontespizio della prima parte, l'equivalente di ciò che ora è pubblicato in *Filosofi sovrumani*, porta significativamente il seguente sottotitolo: *L'origine mistica e politica della filosofia greca*<sup>62</sup>. Il percorso che si è delineato è quindi, come sarà risultato evidente, radicalmente diverso da quello de *La nascita della filosofia*.

Detto altrimenti, il discorso tracciato in queste pagine risulta più complesso e ricco, in quanto cerca continuamente di includere l'aspetto politico dei filosofi sovrumani, mettendolo in relazione con il contesto mistico. Ne *La nascita della filosofia* manca invece la *polis*, l'intero processo che porta alla filosofia di Platone è compiuto da figure – indovini, sapienti, sofisti – che sembrano non avere relazioni con altri concittadini che non siano a loro volta sapienti. Se volgiamo l'attenzione a *La Sapienza greca*, l'edizione dei frammenti dei Presocratici che Colli non riuscì a terminare per la sua morte e di cui ci rimangono i primi tre volumi (fino ad Eraclito), l'aspetto politico è presente nel contesto di alcuni autori, ma sempre in secondo piano rispetto alla sapienza. È sufficiente dare alcuni esempi per rendere l'idea. Nel commento alla testimonianza di Diogene Laerzio su Talete, si trova questa dichiarazione netta: «i sapienti che ci siamo proposti di trattare mirano all'eccellenza conoscitiva, non alla saggezza politica, quindi la citata tradizione popolare [la tradizione sui Sette Sapienti] non rientra nel tema da sviluppare»<sup>63</sup>. Di fronte poi a testimonianze che mostrano un chiaro interesse politico da parte di Talete, come quella tramandata da Erodoto sulla proposta di centralizzare l'unione delle città ioniche, Colli afferma: «qui la sapienza si presenta addirittura come saggezza politica: però il “giudizio” di Talete non fa pensare a una sua invadenza nella sfera politica, quanto piuttosto al responso di un sapiente cui si sottopongono i problemi più generali della città»<sup>64</sup>. Lo schema generale sembra quello di una superiorità decisiva della conoscenza mistica sulla politica e in un tale contesto i sapienti vengono a contatto con i problemi della *polis* solo nel momento in cui sono interpellati dai cittadini alla stregua di oracoli. È infatti la potenza politica che si rivolge al sapiente e lo prega, con umiltà, di concedere alla comunità la conoscenza raggiunta lontano dagli uomini<sup>65</sup>. Infine, l'avvicendamento di sapienza e politica non sembra qualcosa di auspicabile, se guardiamo per esempio quanto afferma Colli a proposito di Onomacrito: «con Onomacrito, il sapiente entra sulla scena politica. Due sfere che erano rimaste separate s'incontrano, e l'incontro non appare piacevole per la sapienza»<sup>66</sup>.

L'impulso politico è invece presente come apporto fondamentale per la nascita della filosofia sia in alcune pagine di *Apollineo e dionisiaco* sia nella tesi di laurea. Qui non è in gioco solo la ricostruzione storica di un fenomeno – tra l'altro decisivo come la nascita della filosofia – ma è in questione il luogo stesso della filosofia, interno o esterno alla città, commisto o distante dalle attività degli uomini, politico o mistico. L'eccezionalità dei filosofi sovrumani sarebbe stata allora quella di tenere insieme questi due aspetti, che sarebbero anche gli impulsi che hanno dato vita alla sapienza. Il giovane Colli è convinto che la sapienza nasca dalla mistica e dalla politica fuse assieme e sembra così condividere l'atteggiamento che egli stesso definisce come «principio immortale» della filosofia

---

<sup>61</sup> FS, p. 26.

<sup>62</sup> Cfr. FS, p. 153.

<sup>63</sup> SG II, p. 289.

<sup>64</sup> SG II, p. 284.

<sup>65</sup> Cfr. SG II, p. 36.

<sup>66</sup> SG II, p. 35.

di Platone, nelle ultime righe di *Platone politico*: «scopo dell'uomo è la conoscenza, e la conoscenza si raggiunge nella comunità e per la comunità»<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> PP, p. 130.