

**Il *pathos* del nascosto.  
Senso e struttura dell'enigma in Eraclito**

*Luca Torrente*

*Sorbonne Université  
lucanotterre@gmail.com*

Il presente contributo intende indagare alcuni aspetti dell'enigma in Eraclito. Punto di partenza dell'intera analisi sono alcune considerazioni iniziali che si basano sulle ricerche di Giorgio Colli per quanto riguarda la Grecia arcaica. Si è in seguito cercato di fornire una chiave di lettura dell'opera eraclitea, soprattutto rispetto al ruolo giocato dalla nozione di *logos*. Da questo, nella sua natura olosemantica e intrinsecamente connettiva di significati diversi e distanti, ci si è spostati all'enigma, come esempio emblematico di comunicazione che mostra l'unione dei contraddittori. Ho quindi fornito e discusso la definizione aristotelica dell'enigma. In seguito, sono tornato su Eraclito e ho considerato nel dettaglio i frammenti 10, 93 e 56 DK. Infine, il rapporto tra le teorie di Eraclito e Parmenide è stato preso in considerazione: se da un lato il *logos* enigmatico di Eraclito tiene insieme le contraddizioni (le cose impossibili), dall'altro Parmenide impone con la violenza della necessità di fare una scelta e introduce nel discorso il principio del terzo escluso.

This paper intends to investigate some aspects of the enigma in Heraclitus. The starting point of my analysis are some initial considerations that are based on Giorgio Colli's research on archaic Greece. I then try to provide a key to interpret Heraclitus' production, especially with respect to the role played by the notion of *logos*. From this, for its holosemantic and intrinsically connective nature of different and distant meanings, I moved to the enigma, as an emblematic example of communication that shows the union of the contradictories. I then provided and discussed the Aristotelian definition of enigma. Later, I went back to Heraclitus and considered in detail the fragments 10, 93 and 56 DK. Finally, the relationship between the theories of Heraclitus and Parmenides has been taken into account: if, on the one

hand, the enigmatic *logos* of Heraclitus holds together the contradictions (the impossible things), on the other, Parmenides imposes with violence the need to make a decision and introduces into the discourse the principle of the excluded third.

Eraclito, logos, principio di contraddizione, enigma, Aristotele, Parmenide.

O ewiges Geheimnis, was wir sind  
Und suchen, können wir nicht finden; was  
Wir finden, sind wir nicht<sup>1</sup>.

## 1. L'enigma nella Grecia arcaica

Le più antiche testimonianze sull'enigma nella Grecia arcaica lo connettono all'agonismo e alla sapienza. Sapiente è colui che scioglie l'enigma, che scopre il significato celato dietro al discorso oscuro, per un certo «*pathos del nascosto*»<sup>2</sup>, cioè per una tendenza a considerare il fondamento ultimo delle cose come qualcosa di profondo che può essere rivelato solo dopo un'ardua ricerca<sup>3</sup>. Secondo Giorgio Colli questa attrazione verso l'enigma è la cifra del filosofo, tanto da definire l'enigma come il «fenomeno archetipico della sapienza greca»<sup>4</sup>. In effetti, in diverse opere, Colli mette in luce come l'enigma costituisca la matrice della dialettica: per la comune formulazione antitetica, l'oscurità del discorso come stimolo alla lotta e le documentate affinità terminologiche<sup>5</sup>. Non stupisce allora che ne *La sapienza greca*, l'edizione dei testi presocratici rimasta incompiuta per

<sup>1</sup> F. HÖLDERLIN, *Der Tod des Empedokles*, Holzinger, Berlin 2017, I Akt: «Mistero eterno: ciò che siamo / e cerchiamo, non possiamo trovare: / ciò che troviamo, non siamo». Mia traduzione.

<sup>2</sup> Tale espressione è utilizzata da Colli in relazione al pensiero di Eraclito. Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975, p. 59.

<sup>3</sup> G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969, p. 236: «È forse un *pathos* filosofico l'attrazione verso l'enigma? Chi tenta di interpretare il mondo come un enigma è mosso da un istinto serio, ferreo, profondo, violento, quasi per il presentimento che in fondo alle cose vi sia un filo conduttore, scoperto il quale sia possibile tracciare il disegno per uscire dal labirinto della vita e, insieme, da un istinto giocoso, lieve, avido di imprevisto, dall'ebbrezza di chi toglie con meditata lentezza i veli dall'ignoto».

<sup>4</sup> G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977, p. 48 (d'ora in avanti SG).

<sup>5</sup> Si veda C.L. BALDINI, *Misticismo e dialettica*, in *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, a cura di G.M. Cavalli, R. Cavalli, Accademia University Press, Torino 2018 («Quaderni Colliani», I), pp. 92-106.

la prematura morte dello studioso, Colli abbia dedicato una sezione proprio all'enigma, raccogliendone le testimonianze più antiche. L'introduzione dell'enigma nel discorso attorno alle prime forme di sapere antico fornisce un collegamento essenziale per comprendere il passaggio dalla sapienza religiosa e misterica alle prime figure di sapienti presocratici fino alla nascita della dialettica.

La forma espressiva dell'enigma ha d'altronde origini lontane nel tempo, di molto precedenti la civiltà greca. Le testimonianze più antiche di enigmi, che rispettano perfettamente la struttura antifatica che sarà poi descritta e definita da Aristotele, si trovano iscritte sulle tavolette babilonesi. In una di queste, databile attorno al II millennio a.C., si legge: «è gravida senza concepire, ingrassa senza mangiare»<sup>6</sup>. La soluzione è: la nuvola. Un'altra, ancora più antica, pone la seguente questione: «cosa è alto come una torre, eppure non fa ombra?»<sup>7</sup>. In questo caso la soluzione è «un raggio di sole», in quanto la luce che scende dal cielo è pensata come un'altissima torre. In entrambi i casi, come per qualsiasi discorso celato ed enigmatico, chi vuole trovare la soluzione deve congetturare una qualche forma di analogia, un rapporto, tra i due aspetti contraddittori che sono esplicitati nella formulazione. Questi due esempi di enigmi babilonesi sono inoltre interessanti perché i soggetti in questione sono degli oggetti meteorologici che non possono essere osservati da vicino e facilmente conosciuti dall'uomo. Permanendo infatti nella sfera superiore e inaccessibile del mondo, la luce solare e le nuvole hanno una connessione con le potenze religiose e celesti. Per questo motivo una loro conoscenza non può che darsi grazie a delle forme di analogia con il mondo terrestre, dove si hanno le gravidanze e si costruiscono torri. Oltre a ciò, la formulazione enigmatica come indicazione o accenno a realtà divine e misteriose è un aspetto comune a molte altre culture. Questo è evidente per esempio nel mondo greco, dove tutta la sfera del divino è attraversata da un'ambiguità fondamentale<sup>8</sup>. Le parole proferite dagli dèi sono sempre in qualche misura enigmatiche, nel momento in cui svelano qualcosa allo stesso tempo lo nascondono, come una sposa celata dietro a un velo<sup>9</sup>. In questo carattere duplice della comunicazione divina – di cui l'esempio per eccel-

<sup>6</sup> Cit. in J.A. KELSO, *Riddles*, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, ed. by J. Hastings, T&T Clark, Edinburgh 1918, pp. 765-770.

<sup>7</sup> Cit. in M.P. STRECK, N. WASSERMAN, *Dialogues and Riddles: three Old Babylonian Wisdom Texts*, «Iraq», 2011, LXXIII, pp. 117-125.

<sup>8</sup> M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967, p. 54.

<sup>9</sup> ESCHILO, *Agamennone*, vv. 1178-9.

lenza è l'oracolo – l'uomo è costantemente messo alla prova nella sua abilità di discernere il vero dal falso e di trovare la chiave d'accesso nell'interpretazione del messaggio enigmatico. Come le Muse dell'Olimpo, che nel prologo della *Teogonia* ammettono candidamente di saper dire molte menzogne simili al vero, ma di saper anche dire cose vere, quando lo vogliono<sup>10</sup>, così il divino nella Grecia antica lancia continuamente alla stirpe dell'uomo delle sfide e degli enigmi da risolvere. Questo aspetto caratterizza quindi l'enigma in maniera terribile e spaventosa, come se risuonasse nelle mascelle feroci della Sfinge<sup>11</sup>, in quanto la comunicazione divina può sempre rivelarsi una trappola mortale per l'uomo<sup>12</sup>.

Un punto di svolta e allo stesso tempo una grande concrezione di elementi letterari e sapienziali precedenti è rappresentato dagli scritti di Eraclito e Parmenide. Ci troviamo di fronte a questi due autori come dinnanzi a ciò che ha rappresentato la fondazione di gran parte della metafisica occidentale successiva (l'essere di Parmenide) e della mistica filosofica (il *logos* eracliteo che tiene insieme le cose impossibili), la quale ha fatto un uso consistente della forma enigmatica. Non dobbiamo però cadere nell'errore che la più o meno netta distinzione tra le due filiazioni sia già presente in modo così preciso negli scritti di questi due autori presocratici. Innanzitutto, perché Parmenide presenta un indubbio aspetto mistico nel modo in cui viene presentato il cammino iniziatico che porta alla rivelazione di Ἀλήθεια. In secondo luogo, perché il *logos* di Eraclito consiste di dottrine che, sebbene spesso portate all'eccesso da pensatori eraclitei, come Cratilo nell'omonimo dialogo platonico, sono pregne di tesi filosofiche. Il punto nodale, che sarà poi sviluppato nella conclusione del mio intervento, è il seguente: il discorso dell'enigma che tiene insieme le contraddizioni trova la massima espressione nel *logos* eracliteo, mentre la negazione di questa modalità di conoscenza si attua con l'affermarsi del principio di non contraddizione in Parmenide. In luogo della *coniunctio* di cose contraddittorie, la filosofia successiva, soprattutto con Platone e Aristotele, imporrà l'alternativa o A o non-A.

## 2. Il *logos* di Eraclito

Per mostrare le modalità di utilizzo dell'enigma all'interno del discorso eracliteo si deve prima dire qualcosa sull'opera di questo sapiente greco. Evito di dare a Eraclito l'appellativo di filosofo per marcare la sua

<sup>10</sup> ESiodo, *Teogonia*, vv. 27-28.

<sup>11</sup> SG I, 7 [A 11] = PINDARO, fr. 177 d.

<sup>12</sup> SOFOCLE, fr. 170 N.

appartenenza all'epoca arcaica e al fatto di essere niente meno che un eminente *sophos-poietes*, cioè un sapiente e un esperto della lingua, capace di dare un *logos*<sup>13</sup> agli uomini che fosse comune alla totalità delle cose nel loro essere connesse<sup>14</sup>. Il discorso di Eraclito e il mondo sono entrambi una trama di fili intrecciati e connessi<sup>15</sup>. Se si riesce a scoprire la trama nascosta si trova il senso profondo del tutto, la comprensione del *logos* che tiene insieme e collega, altrimenti si resta separati (*a-xunoi*) e scollegati. In conseguenza di ciò, le cose non hanno una realtà o identità autonoma, per sé, ma ricevono il senso dal loro essere in relazione. Del resto, senza relazione non si può dare senso come affermerà, tra gli altri, Wittgenstein<sup>16</sup>. L'interpretazione del mondo enigmatico, delle sue molteplici e contraddittorie manifestazioni, può apparire intricata e difficile, ma se si segue il *logos* di Eraclito tale conoscenza non è impossibile, si può trovare l'armonia nascosta.

Il *logos* di Eraclito merita un'attenzione particolare, in quanto è posto al centro di tutto il discorso fin dall'inizio dell'opera del sapiente. Si tratta infatti di qualcosa che si caratterizza per la sua universalità e che, essendo al di sopra delle opposizioni, può connettere e dominare la totalità delle cose<sup>17</sup>.

E riguardo a questo *logos* che è vero, sempre gli uomini si mostrano privi di intendimento, sia prima di porgervi orecchio, sia una volta che l'hanno ascoltato. Difatti, anche se tutte le cose sorgono in conformità di questo *logos*, essi tuttavia assomigliano a chi è senza esperienza, quando si cimentano a sperimentare tali parole e opere, quali vado spiegando, io che scindo ciascuna cosa secondo il suo nascimento e la manifesto così come è. Ma gli altri uomini non si accorgono di tutto quello che fanno, una volta desti, proprio come si dimenticano di tutto quello che fanno quando dormono<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Non traduco il termine nel presente contributo. La migliore traduzione di *logos* in Eraclito rimane in ogni caso quella di «discorso». Cfr. R. DILCHER, *Studies in Heraclitus*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1995, pp. 31 e sg. Cfr. inoltre L. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2010, per l'interpretazione di *logos* come «unità articolata».

<sup>14</sup> Cfr. M. ANNÉE, *Lire et ne pas lire Héralite*, in *La sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, éd. par M.-L. Desclos, F. Fronterotta, Armand Colin, Paris 2013, pp. 89-116: 109.

<sup>15</sup> Cfr. L. GIANVITTORIO, *Il discorso di Eraclito*, cit., pp. 172-184.

<sup>16</sup> L. WITGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. Corte, Einaudi, Torino 2009: § 4.2 «Il senso di una proposizione è la sua concordanza, e non-concordanza, con le possibilità del sussistere, e non-sussistere, degli stati di cose»; § 4.21 «La proposizione più semplice, la proposizione elementare, asserisce il sussistere d'uno stato di cose».

<sup>17</sup> E. HOFFMANN, *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, prefazione di E. Melandri, Quodlibet, Macerata 2018, p. 29.

<sup>18</sup> ERACLITO, fr. B1 DK (= 1 Marc. = SG III, 14 [A9]. Sext. Emp., Adv. math. VII, 132):

Questo *logos* non è qualcosa di particolare che possa essere confinato in una determinata sfera semantica, ma è la condizione di possibilità stessa di ogni semantica, in quanto permette la connessione non solo tra le parole, ma anche tra le cose e infine tra le parole e le cose<sup>19</sup>. L'importanza dell'autorialità di un tale discorso è dunque messa in secondo piano dallo stesso Eraclito, che afferma: «per chi ascolta non me, bensì il *logos*, sapienza è riconoscere che tutte le cose sono una sola»<sup>20</sup>. Un tale *logos* non soltanto è polisemico, ma potremmo definirlo – secondo una proposta di Magali Année – come *olosemico*, per intendere che il termine porta con sé la totalità (ὄλος) del senso, l'attualizzazione latente di tutti i sensi di una parola o di un'espressione<sup>21</sup>. Questo aspetto è inoltre caratteristico dell'epoca arcaica del pensiero greco, in cui non si è ancora sviluppata una distinzione netta dei differenti valori semantici delle parole. L'elaborazione di tali differenziazioni semantiche avrà luogo a partire dal movimento sofistico e proseguirà con i dialoghi platonici fino a giungere all'esplicitazione concettuale della pluralità dei sensi delle parole nel πολλαχῶς λεγόμενον di Aristotele.

L'aspetto *olosemantico* del *logos* non deve però portarci a pensare che tutto si riduca a un'unità indefinita. Al contrario, Eraclito nel frammento 1 DK dice di saper scindere (διαίρέων) ciascuna cosa secondo la sua natura. C'è dunque una resistenza della molteplicità all'unificazione<sup>22</sup>. Le cose che sono, pur essendo connesse per lo stesso *logos* comune, continuano a mantenere la loro natura particolare anche quando connesse. Anzi, pro-

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροισιν εἰκόσσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαίρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται. Trad. Colli modificata. Tutte le traduzioni di Colli sono tratte dalla sua edizione di Eraclito in *La sapienza greca* III, cit.

<sup>19</sup> Cfr. C. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, in *Œuvres*, I, éd. par A. Marcinkowski, Les Belles Lettres, Paris 2020, pp. 561-575.

<sup>20</sup> ERACLITO, fr. B50 DK (= 26 Marc. = SG III, 14 [A3]. Hippol. Ref. IX, 9, 1): οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας σοφὸν ἐστὶν ἔν πάντα εἰδέναι. Trad. Colli modificata.

<sup>21</sup> M. ANNÉE, *Lire et ne pas lire Héraclite*, cit., pp. 92-93. Cfr. G. MESSINA, *Λόγος come archetipo dell'idea di ragione*, in Id., *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo: studi di filosofia presocratica*, Levante, Bari 2007, pp. 11-39: 13. In termini differenti C.H. KAHN, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 89-91, ha parlato di «densità linguistica» e ha affermato che l'ambiguità è intenzionale in Eraclito.

<sup>22</sup> G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988, pp. 190-191. Sull'importanza della separazione in Eraclito si veda l'interpretazione di J. BOLLACK, H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Minuit, Paris 1972.

prio il fatto che la pluralità delle essenze non si perda nell'unità indifferenziata è ciò che permette al *logos* di essere tale, in quanto ogni significazione presuppone la pluralità<sup>23</sup>. Eraclito non cerca dunque di superare o annullare la molteplice natura delle cose, ma vuole piuttosto mostrare agli uomini come le cose che sono, anche se separate nell'apparenza, siano connesse: «perciò bisogna seguire ciò che si concatena. E sebbene il *logos* si concateni, i più vivono come se ciascuno avesse una comprensione separata»<sup>24</sup>. L'errore di chi non segue il *logos* è allora di credere che le cose siano irrelate e che la comunicazione sia *de facto* impossibile, in quanto non esisterebbe un piano comune di condivisione semantica.

Gli enigmi mostrano invece tutto il contrario: essi mettono in scena le connessioni più inaudite, come l'unione dei contraddittori, conservando un senso ben preciso e comunicabile, che è la soluzione dell'enigma. Sono quindi convinto che gli enigmi non siano per Eraclito un caso eccezionale all'interno del linguaggio dotato di senso, bensì il paradigma stesso di come il *logos* sia universale nella sua potenza di connettere tutte le cose, anche le più distanti. Gli enigmi possono perciò illuminare, grazie alla loro oscurità, il modo stesso in cui si dà conoscenza. Il mondo eracliteo, così come il *logos*, presentano quindi una struttura enigmatica<sup>25</sup>. Dobbiamo ora analizzare più nel dettaglio tale struttura.

### 3. Definizione aristotelica dell'enigma e fr. 10 DK

Stando alla definizione aristotelica che si trova nella *Poetica*, «la natura dell'enigma è questa: nel dire cose reali, connettere (συνάψαι) cose impossibili. Non è possibile far questo secondo la congiunzione (σύνθεσιν) dei nomi, ma secondo la metafora è possibile»<sup>26</sup>. L'enigma quindi connette cose impossibili, e la formulazione degli enigmi è per la maggior parte dei casi antifatica. La stessa connessione si ritrova nei frammenti di Eraclito, per cui il mondo stesso è costituito da coppie di contrari che si

<sup>23</sup> PH. HOPKINS, *Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World*, «Epoché», 2009, XIII (2), pp. 209-228: 214.

<sup>24</sup> ERACLITO, fr. B2 DK (= 23 Marc. = SG III, 14[A13]. Sext. Emp. *Adv. math.* VII, 133): διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῶι ξυνώι. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Trad. Colli modificata.

<sup>25</sup> PH. HOPKINS, *Weaving the Fish Basket*, cit., p. 222: «Heraclitean expository strategy, in capitalizing on the structure of riddles, which is simply, in large part, the structure of *logos*, seeks to express a world that simply gives itself as a riddle».

<sup>26</sup> ARISTOTELE, *Poetica* 1458a26-30: αἰνίγματός τε γὰρ ἰδέα αὕτη ἐστὶ, τὸ λέγοντα ὑπάρχοντα ἀδύνατα συνάψαι· κατὰ μὲν οὖν τὴν τῶν <ἄλλων> ὀνομάτων σύνθεσιν οὐχ οἷόν τε τοῦτο ποιῆσαι, κατὰ δὲ τὴν μεταφορῶν ἐνδέχεται. Mia traduzione.

connettono nel *logos*. Nella descrizione formale di Aristotele, l'enigma è considerato come una sorta di contraddizione logica, possibile solo grazie al carattere metaforico di tale espressione. La metafora difatti esprime la potenza cognitiva di reperire delle similitudini non percepite tra due entità che appartengono ad ambiti della realtà non soltanto differenti, ma anche lontani l'uno dall'altro. Infatti, come Aristotele scrive nella *Retorica*, «bisogna costruire le metafore dalle cose familiari ma non evidenti, come anche in filosofia è proprio di uno spirito acuto cogliere il simile nelle cose molto distanti»<sup>27</sup>. Se per lo Stagirita la connessione di cose impossibili propria dell'enigma non può che essere limitata a un ambito metaforico, per Eraclito al contrario questa congiunzione non si applica necessariamente a metafore, bensì ai nomi e alle cose stesse. Lontano dall'essere solo una figura linguistica resa possibile dalla metaforicità delle parole, il *logos* eracliteo assume la forma dell'enigma a vera e propria articolazione del reale e dei suoi nomi.

Uno degli esempi più chiari di questa struttura enigmatica e antifatica nell'opera eraclitea è probabilmente il fr. 10 DK: «contatti (συνάψεις) sono le totalità e le non totalità, il convergente e il divergente, il consonante e il dissonante: e fuori da tutte le cose ne sorge una sola, e fuori da una cosa sola sorgono tutte»<sup>28</sup>. Di seguito il commento di Colli a questo frammento:

Il contatto è il principio della relazione pura, il fulcro senza dualità e principio di ogni dualità, il punto di contatto: la sua espressione, nell'oggetto esteso e determinato dell'esperienza, è in contatto con lo squadrimento nella totalità [...]. Una volta conosciuti nella loro essenza individuale gli oggetti, il contatto li giudica nel loro attrarsi, convergere (qualità affermativa), o respingersi, divergere. Infine la consonanza tra questi oggetti costituisce la trama del *logos* e della necessità. La dissonanza segna la casualità del loro incontro, il *polemos* o il giuoco del fanciullo (nel distacco dal *logos*). L'ultima parte segnala il cammino ascendente e discendente del *logos*, il flusso e il controriflusso, enuncia la formazione del mondo, ciclica<sup>29</sup>.

Le diverse connessioni (συνάψεις), o «contatti» nella traduzione di Colli, tra «cose impossibili» come la totalità e la non totalità, il convergente e il divergente, il consonante e il dissonante, indicano in modo evidente il superamento, o meglio l'infrangimento, del principio del terzo

<sup>27</sup> ARISTOTELE, *Retorica* III 11, 1412a9-14. Mia traduzione.

<sup>28</sup> ERACLITO, fr. B10 DK (= 25 Marc. = SG III, 14 [A27]). Ps. Aristot. *De mundo* 5, 396b7-25): συνάψεις οὐλα καὶ οὐχ οὐλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα. Trad. Colli.

<sup>29</sup> G. COLLI, *La sapienza greca*, III, Adelphi, Milano 1980, p. 141.



escluso. In questo caso, infatti, il terzo si dà, è reso manifesto dal discorso di Eraclito, oltre ad “A” e “non-A” abbiamo anche “A connesso a non-A”. Un discorso del genere sembra allora palesemente *illogico* e ci induce a pensare che non ci sia un *sensu* in una tale connessione di termini. Questa è di fatto la stessa sensazione che proviamo quando, posti di fronte a un enigma che non sappiamo risolvere, pensiamo che non ci sia una soluzione sensata e che l’espressione linguistica sia in quel caso solo un ammasso di nomi privi di una connessione significante. Si tratta quindi di comprendere quale possa essere il senso, se ce n’è uno, del *logos* eracliteo. Inoltre, uno dei termini che compaiono in questo frammento, la totalità (ὄλλα), si ritrova anche nel lungo frammento 8 DK (al v. 4) di Parmenide, in quanto attributo dell’essere. La differenza non può essere maggiore, come vedremo in dettaglio più oltre, perché se Parmenide nel fr. 8 dà molti segni (*semata*) dell’essere che non possono – per il divieto sul non-essere – congiungersi ai loro contraddittori, Eraclito stabilisce invece espressamente questa connessione.

Si comprende allora perché, per Aristotele, i termini contraddittori presenti nell’enigma debbano essere presi in un senso metaforico. In caso contrario si andrebbe incontro alla confutazione del principio del terzo escluso, in quanto questo “terzo” si darebbe, esattamente nello spazio dell’enigma. A seguito della formulazione del principio del terzo escluso, in *Metafisica* Γ 7, Aristotele critica proprio Eraclito perché, nell’aver voluto cercare un *logos* al tutto, dice che tutte le cose sono e non sono, rendendo così vere tutte le opinioni<sup>30</sup>. In generale, rispetto ai termini e alle parole, Aristotele è preoccupato nel distinguere, separare ed enunciare i molteplici sensi, piuttosto che ricercare le connessioni più ardite e difficili. A tal riguardo, egli si lamenta dello stile di Eraclito che trova di difficile leggibilità, in quanto non si comprende a prima vista come separare nei suoi scritti le molte espressioni a causa dei legami nascosti e non immediati tra le parole<sup>31</sup>.

L’enigma dunque esprime nel *logos* la connessione tra due oggetti di per sé contraddittori (totalità e non totalità, convergente e divergente, consonante e dissonante). In luogo dell’espressione dei diversi sensi o determinazioni dell’essere si cerca così di esprimere – trasgredendo la legge del terzo escluso – le connessioni profonde che i diversi sensi dell’essere devono avere prima del loro significare nelle enunciazioni o prima di apparire nella realtà fenomenica. Infatti, affinché qualsiasi legame – anche

<sup>30</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* Γ 7, 1012a24-26.

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Retorica* III 5, 1407b14-18.

quello di contraddizione – esista, bisogna che i due termini sorgano da qualcosa di più primitivo che li contenga o li possieda entrambi. Per separare e contrapporre l'essere al non-essere devo *prima* possederli entrambi in un momento di contatto dei due. Questa unità originaria e indeterminata dei contraddittori potrebbe alludere alla figura di Dioniso, dio di tutte le contraddizioni. Citiamo qui qualche parola tratta dall'introduzione di Colli al primo volume della *Sapienza greca*:

in termini pacati, Dioniso è il dio della contraddizione, di tutte le contraddizioni – lo dimostrano i suoi miti e i suoi culti – o meglio di tutto ciò che, manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittori. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza<sup>32</sup>.

La recente scoperta di alcune laminette ossee a Olbia Pontica (databili attorno al V sec. a.C.) ha permesso di dare maggiore evidenza a una tale caratterizzazione. In una di queste, infatti, si legge: «εἰρήνη πόλεμος / ἀλήθεια ψεῦδος / Διόν(υσος)» (Pace guerra / verità falsità / Dioniso)<sup>33</sup>. La formulazione enigmatica impiegata da Eraclito servirebbe dunque a esprimere il manifestarsi del divino nella sfera umana. L'enigma in tal senso indicherebbe una condizione estatica nella quale il soggetto può cogliere, *allo stesso tempo*, due cose tra loro contraddittorie, ed è quindi «l'orma dell'indicibile»<sup>34</sup>.

Con Wittgenstein, potremmo dire che «c'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico (Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt sich*, es ist das Mystische)<sup>35</sup>. Ma al contrario di Wittgenstein, per il quale si deve tacere su ciò che non si può dire, Eraclito tenta esattamente l'espressione enigmatica del Mistico. Tutto si gioca a mio avviso nell'intendersi riguardo al *mostrare* (*zeigen*), che non è propriamente un dire, ma non è neanche il silenzio. Le connessioni eraclitee, in effetti, non sono enunciati che appartengono al linguaggio comune, ma si tratta di forme espressive che desiderano esprimere l'impossibile e lo mostrano nascondendolo.

<sup>32</sup> G. COLLI, *La sapienza greca*, I, cit., p. 15.

<sup>33</sup> Laminetta 94b Dubois (= OF 464). Vedi anche la Laminetta 94a Dubois (= OF 463): «Βίος θάνατος βίος | ἀλήθεια | Διόν(υσος) | Ὀρφικοί».

<sup>34</sup> G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 174. Cfr. G. COLLI, *La ragione errabonda*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982, [739].

<sup>35</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., § 6.522.

#### 4. Oracolo ed enigma, il fr. 93 DK

Questo esprimere, che è un mostrare e non un dire, mi sembra coincidere con il *semainei* dell'oracolo di Delfi, così come è descritto da Eraclito nel frammento 93 DK: «il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice (λέγει) né nasconde (κρύπτει), ma accenna (σημαίνει)»<sup>36</sup>. Apollo, quindi, non parla propriamente né cela nel suo silenzio, ma invia dei *semata* e accenna agli uomini in modo inevitabilmente ambiguo<sup>37</sup>. Il mondo divino – o la natura stessa – ama quindi nascondersi, e nonostante ciò si dà, si mostra. L'enigma sarebbe quindi proprio il modo di manifestarsi, forse l'unico modo, di questa realtà profonda. Se il *dire* è quell'atto che permette di rappresentare un fatto oggettivo, il *mostrare* al contrario manifesta qualcosa di propriamente irrepresentabile<sup>38</sup>. Ma questa forma espressiva dell'indicibile è veramente in grado di mostrare l'irrepresentabile? E qual è la relazione tra questo mostrare e il dire? Senza voler ora esaminare nel dettaglio questi due punti, cito un appunto di Colli contenuto nella *Ragione errabonda*:

In Eraclito cogliamo il problema allo stato nascente. È il primo che introduce il «discorso», ma in lui c'è ancora l'illusione che il *logos* esprima direttamente la realtà nascosta, si identifichi anzi con essa. Per contro la discorsività non è ancora inventata, il *logos* è una traduzione diretta, e perciò frammentaria, dell'inesprimibile – si rimane quasi al di fuori della sfera della comunicabilità. Ma l'epoca apollinea vuole il dominio, e alla realtà nascosta deve corrispondere uno strumento di dominio: sarà la ragione di Parmenide<sup>39</sup>.

Ci avviciniamo qui a cogliere uno degli aspetti che svilupperò nella parte conclusiva del presente contributo. Da un lato l'espressione eraclitea è una traduzione frammentaria dell'inesprimibile ed è così al di fuori della sfera della comunicabilità; dall'altro, si instaurerà con Parmenide un dominio della ragione che attraverso l'esclusione del terzo (i due contraddittori allo stesso tempo) sarà alla base della filosofia posteriore. Prima di indagare più a fondo il rapporto tra l'espressione enigmatica che possiamo anche definire “dionisiaca” di Eraclito e l'espressione di Parmenide,

<sup>36</sup> ERACLITO, fr. B93 DK (= 14 Marc. = SG III, 14[A1]. Plut. *De Pyth. or.* 404 D): ὁ ἄναξ, οὐ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Trad. Colli. Cfr. B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, «Hermes», 1926, LXI (4), pp. 353-381: 371-372 per il collegamento tra il *semainei* e il *logos* di Eraclito.

<sup>37</sup> C. RAMNOUX, *La Nuit et les enfants de la Nuit*, in *Œuvres*, cit., pp. 93-94.

<sup>38</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, cit., § 4.12. P. HADOT, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004, pp. 31-46.

<sup>39</sup> G. COLLI, *La ragione errabonda*, cit., [342].

farò brevemente riferimento a un celebre frammento eracliteo che mette in mostra la forma espressiva enigmatica.

## 5. L'enigma sull'enigma, fr. 56 DK

Il frammento B56 DK è un vero e proprio enigma sull'enigma, un enigma al quadrato, in quanto riporta l'antico racconto sulla morte di Omero a seguito della mancata decifrazione dell'indovinello dei giovani pescatori e vi innesta un secondo enigma riguardante gli uomini e la loro relazione con il mondo<sup>40</sup>. Ecco il testo del frammento:

Rispetto alla conoscenza delle cose manifeste gli uomini vengono ingannati similmente a Omero, che fu più sapiente di tutti quanti i Greci. Lo ingannarono infatti quei ragazzi che schiacciavano pidocchi, quando gli dissero: «Tutto quello che abbiamo visto e preso, lo lasciamo; tutto quello che non abbiamo visto né preso, lo portiamo»<sup>41</sup>.

Nel riportare la narrazione dell'enigma posto a Omero e per costruirvi sopra il suo ulteriore enigma, Eraclito aggiunge il verbo "vedere" alla formulazione tradizionale. In tal modo si riprende l'*incipit* della sentenza, cioè il riferimento alle cose manifeste (τῶν φανερῶν)<sup>42</sup>, così che l'enigma che ha per soluzione i pidocchi acquista una seconda parte che ne aumenta a dismisura la portata oltre che la difficoltà di risoluzione. Ma come si può sciogliere l'enigma? In realtà il frammento eracliteo sembra più che altro constatare l'impasse nella quale si trovano tutti gli uomini, come se fossero all'interno di una rete e non riuscissero in alcun modo a sbrogliare i fili per uscirne. Colli interpreta in questo modo il frammento<sup>43</sup>:

<sup>40</sup> Si vedano i contributi di G.S. KIRK, *The Michigan Alcidas-papyrus: Heraclitus fr. 56d. The Riddle of the Lice*, «Classical Quarterly», 1950, XLIV, pp. 149-167 e di M. CUTRÌ, *L'enigma di Eraclito e la sfida per la conoscenza*, in *Alle origini del logos*, cit., pp. 74-91. Il racconto su Omero ha una grande diffusione nel mondo antico, si veda: S. BETA, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2016, p. 13.

<sup>41</sup> ERACLITO, fr. B56 DK (= 21 Marc. = SG III, 14 [A24]. Hippol. Ref. IX, 9.5): ἐξηπάτηνται, φησί, οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν. Trad. Colli.

<sup>42</sup> Cfr. BOLLACK, WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, cit., pp. 194-195.

<sup>43</sup> Gli interpreti tendono generalmente a sminuire l'importanza di questo frammento a causa dell'incomprensione del suo significato. Si vedano per esempio M. MARCOVICH, *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2001, p. 56; ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano, G. Serra, Mondadori, Milano 1980, pp. 172-173; ERACLITO, *I frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013, pp. 188-189. Un'eccezione è la breve analisi di B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, cit.,

Forse Eraclito vuol dire che le cose visibili, evidenti, ci ingannano con la loro illusoria permanenza: difatti «nello stesso fiume non è possibile entrare due volte». E questo non perché il divenire sia reale, ma perché l'oggetto manifesto non è reale, è il lampeggiamento di un istante, che cogliamo e perdiamo. Quando vediamo un oggetto del mondo, e lo afferriamo come fosse vero, ecco che esso ci sfugge, che lo lasciamo, proprio perché abbiamo creduto alla corposità, alla saldezza del manifesto, che è invece un'evanescente finzione. Siamo ingannati, non siamo sapienti, se non scopriamo tale illusione. Il nascosto per contro, che anche altrove Eraclito considera divino, ossia quello che non abbiamo visto né preso, lo portiamo con noi, dentro di noi, come già avevano detto gli Indiani<sup>44</sup>.

L'enigma eracliteo mostrerebbe dunque l'ignoranza degli uomini che consiste innanzitutto in una credenza ingenua verso le cose visibili, considerate come la vera realtà e come degli enti che hanno un'identità per sé, mentre ciò che è nascosto ed è più profondo rimane a loro sconosciuto. Indirettamente, Eraclito ci spinge quindi a passare da una conoscenza delle cose apparenti a un'altra conoscenza che sia questa volta riferita alla natura nascosta di quelle stesse cose che ci appaiono<sup>45</sup>. Detto altrimenti, gli uomini si ingannano verso le cose manifeste come di fronte a un enigma. Per conoscere la vera natura delle cose bisogna allora adottare il metodo interpretativo degli enigmi, indagare cioè la molteplicità delle relazioni, anche le meno apparenti o superficiali, che connettono le cose tra di loro e che possono condurre da ciò che è manifesto a ciò che è nascosto<sup>46</sup>. L'enigma non è quindi qualcosa che si dà solamente nel discorso, ma si trova anche nelle cose stesse e, infine, nella relazione tra il discorso e le cose.

Riguardo all'enigma del frammento 56 DK, la via per la sua soluzione passa per la relazione analogica da porre tra i pidocchi (che sfuggono e non si vedono) e ciò che è nascosto, la natura profonda delle cose. Seguendo la lettura colliana del passaggio, ciò che è «nascosto» dev'essere identificato con la nostra interiorità, in quanto – proprio come i pidocchi che non sono visti ma li «portiamo con noi» – si tratta di qualcosa che pur essendo sempre presente, non è però visibile e non si manifesta tra le cose che appaiono. Eraclito sarebbe dunque intento a criticare la pre-

p. 372.

<sup>44</sup> G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 167-169.

<sup>45</sup> R. RETHY, *Heraclitus, fragment 56*, «Ancient Philosophy», 1987, VII, pp. 1-7: 5: «The 'solution' of the children's riddle opens up the riddle of a knowledge that is an ignorance of a nature which, in revealing itself conceals itself».

<sup>46</sup> PH. HOPKINS, *Weaving the Fish Basket*, cit., p. 213.

tesa di conoscenza degli uomini, i quali credono che la totalità delle cose coincida con ciò che ci appare di fronte, con ciò che appare nella sua supposta identità<sup>47</sup>. Al contrario, suggerisce il sapiente attraverso la soluzione dell'enigma, si dovrebbe tenere in maggior considerazione ciò che, seppur nascosto, esiste, come l'interiorità dell'individualità umana o la trama di relazioni che strutturano e articolano il mondo che ci appare di fronte agli occhi. Coloro che non ascoltano il *logos* "connettivo" e "comune" di Eraclito sono dunque separati dalle molteplici relazioni delle cose e tutto ciò si riflette nelle loro azioni: «l'errore gnoseologico è una stuttura metafisica, un frantumarsi della realtà senza comunicazione, che nel mondo umano si riflette come presunzione e violenza dell'individuo»<sup>48</sup>. Non posso qui esplorare oltre le conseguenze di una tale contrapposizione di prospettive gnoseologiche, tra il *logos* comune proferito da Eraclito e l'opinione dei molti chiusi in sé stessi. In luogo di opporre l'espressione enigmatica eraclitea alle credenze dei molti, la si opporrà al *logos* di un altro sapiente dell'epoca arcaica: il venerando e terribile Parmenide.

## 6. Eraclito e Parmenide, una coppia di opposti?

Riprendendo le parole del grande filologo Hermann Fränkel: «Eraclito e Parmenide assumono, di fronte allo stesso problema, la posizione più diversa che si possa immaginare. Parmenide dichiara la contrapposizione irreali [...]. Per Eraclito, invece, la contrapposizione è l'essenza della realtà»<sup>49</sup>. Questo fatto mi sembra tanto evidente che non sarà mia intenzione darne una dimostrazione nelle considerazioni che seguono. Piuttosto, si cercherà di capire cos'è in gioco in questa contrapposizione e cosa implica nel modo di esprimersi della sapienza, ma anche e soprattutto della filosofia.

Il *logos* eracliteo che fa dell'enigma la sua cifra caratteristica non si affermò nella filosofia e in particolare in quell'Atene che fu il luogo in cui la filosofia è divenuta per la prima volta "istituzione" con l'Accademia platonica e il Liceo di Aristotele. Questo perché, sia Platone sia Aristotele scelsero di seguire la via che Parmenide aveva indicato, seppur con tutti

<sup>47</sup> G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 198, nota 14. Cfr. M. CUTRÌ, *L'enigma di Eraclito*, cit., p. 77.

<sup>48</sup> G. COLLI, *La natura ama nascondersi*, cit., p. 198.

<sup>49</sup> H. FRÄNKEL, *Poesia e filosofia della Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, a cura di C. Gentili, il Mulino, Bologna 1997, p. 539 (ed. orig. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Beck, München 1964).

i distinguo del caso. Mi riferisco qui a un punto ben preciso, il quale ha a che fare evidentemente con quello che Aristotele chiamava il «principio più sicuro di tutti»<sup>50</sup>, cioè che non si può affermare allo stesso tempo un qualcosa di determinato e il suo contrario. Detto altrimenti, il *logos* che deriva da Parmenide impone, con la forza e la violenza della necessità, una *krisis*, una decisione tra i due termini contraddittori. Possiamo vederne un chiaro esempio nel frammento 6 DK del poema:

Si deve dire e pensare che – essendo – È! che sia è possibile,  
che nulla, impossibile: su questo ti induco a riflettere.  
Da questa prima via di ricerca, perciò, tieniti discosto!  
ma, poi, anche da quella che i mortali senza contezza  
percorrono invano, creature a due teste: strettezza di mezzi  
gli incalza nel petto una mente irrequieta, e quelli si aggirano  
in guisa di sordi o di ciechi: attoniti, stirpi irrisolte  
per cui il non essere e l'essere sono lo stesso e non sono lo stesso  
e la via di ogni cosa si gira al contrario<sup>51</sup>.

Parmenide prende in conto il discorso della gente insensata, creature a due teste, i quali affermano che «il non essere e l'essere sono lo stesso e non sono lo stesso». Contro di loro bisognerebbe porre l'alternativa “è o non-è”, ed esattamente da questa scissione primitiva nasceranno poi le formulazioni aristoteliche dei principi di non contraddizione e del terzo escluso. Se quindi da un lato il *logos* enigmatico di Eraclito tiene insieme le contraddizioni (cose impossibili), dall'altro Parmenide impone con la violenza della necessità di fare una scelta. C'è però, come in ogni enigma, un non-detto nel discorso parmenideo che impone la *krisis*. Quest'aspetto è stato raramente colto dai commentatori, eppure è centrale, non solo per comprendere appieno il *sensu* del poema, ma anche per essere coscienti delle sue implicazioni. Questo non-detto è nient'altro che il terzo escluso dall'alternativa, il pensiero “mortale”, cioè il luogo del soggetto. Riporto qui di seguito l'analisi di Riccardo Di Giuseppe a tal riguardo: la genesi dell'alternativa duale è l'esclusione del pensiero mortale che dice “è e non è”.

La dualità e l'alternativa si basa quindi sulla fissione e divisione di un terzo. Questo terzo è il luogo del soggetto, che viene espulso, ma il quale deve esistere affinché si possano pensare le due vie come le sole pensabili. «La vita e il suo pensiero esprimono una *coincidentia oppositorum*, la

<sup>50</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* Γ 3, 1005b12.

<sup>51</sup> PARMENIDE, Fr. B6 DK. Trad. Di Giuseppe.

procedura classica utilizzata da Eraclito per indicare l'entasi: l'implosione delle differenze nell'indifferenziato»<sup>52</sup>.

Per poter porre come separati l'essere dal non-essere il *sophos-poietes* deve in qualche modo possederli (o averli posseduti) entrambi in sé. Il "luogo" del soggetto in cui le cose contraddittorie sono entrate in contatto è allora il vero terzo che la logica parmenidea vorrebbe escludere. Ma questo dominio della sfera del necessario, che impone la scelta ed *elimina* il terzo, sembra avvicinarsi alla visione particolaristica e disconnessa dei "molti" di Eraclito. L'enigma del frammento 56 DK dell'Efesio ci ha difatti mostrato proprio come l'interiorità nascosta – il terzo, ricordiamolo, che Parmenide esclude – sia più essenziale delle cose che ci appaiono e sulle quali possiamo applicare il principio di non contraddizione. L'interiorità include in sé stessa i contrari senza che questo comporti però la caduta in una situazione di indifferenza assoluta. L'abbiamo detto in precedenza: perché ci possa essere connessione e relazione ci deve essere una pluralità differenziata. Ma nei centri agglutinanti le connessioni, nei nessi che sono le interiorità umane, la coincidenza dei contraddittori si *deve* dare, affinché – poi – si dia anche la separazione *logica* tra ciò che è e ciò che non è. Questo aspetto assolutamente eccezionale dell'interiorità, per cui non resta che impiegare il termine di *mistico*, non si può propriamente dire, ma si mostra e dà segni. Eraclito lo esprime attraverso la forma dell'enigma, in quanto «figura tropica germinalmente significativa dell'ambiguità noumenica»<sup>53</sup>, per utilizzare una bella formula di Ferruccio Masini. Ecco allora che l'espressione di ciò che è nascosto non contiene solo la carica di violenza che troviamo nella necessità dell'alternativa di Parmenide, ma a questa – ancora presente – si aggiunge l'elemento giocoso dello svelare l'enigma e dello sperimentare le connessioni più ardite tra le parole, le cose e tra le parole e le cose.

All'esclusione parmenidea di quel luogo "terzo", che forse sarebbe il caso di chiamare "primo", che è l'interiorità dell'esperienza e della vita, tutta umana, capace di tenere insieme cose contraddittorie, il discorso filosofico può porre in qualche modo rimedio? Parlo di *rimedio* perché mi sembra evidente che l'esclusione eleatica è ciò che caratterizza gran parte della filosofia occidentale. Forse uno sguardo più attento andrebbe rivolto verso altre forme di espressione e alla labilità del confine che divide, per esempio, filosofia e letteratura. Proprio in quest'ultima difatti troviamo

<sup>52</sup> R. DI GIUSEPPE, *Le voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011, p. 232. Mia traduzione.

<sup>53</sup> F. MASINI, *Il filosofo e l'enigma*, in *Giorgio Colli. Incontro di studio*, a cura di S. Barbera, G. Campioni, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 63-70: 67.



ancora l'uso di formule enigmatiche o contraddittorie che pur *mostrano* qualcosa per chi legge o ascolta – altro “escluso” generalmente dall'attenzione del filosofo moderno. La potenza dell'enigma non va però indebolita limitando la sua applicazione ad ambiti di discorso metaforici o immaginari. Se la letteratura può e deve essere qualcosa di più della realtà, essa non è per questo fuori dalla realtà.

Il *sophos-poietes* arcaico, così come il filosofo e l'artista, hanno dunque un «gusto per l'enigma. In ciò si congiunge l'istinto della necessità (dev'esserci nel mondo un filo conduttore) e quello del gioco (ebbrezza del togliere i veli e divertimento per gli enigmi difficili)»<sup>54</sup>. Pretendere che si possa avere un dominio della necessità e costruire un sistema a partire dall'alternativa che esclude la contraddizione non è altro che fare violenza al terzo ed escluderlo dal discorso. Ciò che resta in questo modo è un *logos* senza vita, perché privo di quella duplicità (e ambiguità) essenziale ad ogni forma di esperienza. Eppure, questa esclusione ritorna e si mostra nella vita, indicando tutta la limitatezza di un sapere che desideri fondarsi *solo* sull'alternativa imposta da Parmenide e dai suoi numerosi epigoni.

## Bibliografia

- ANNÉE, M., *Lire et ne pas lire Héraclite*, in *La sagesse présocratique. Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, éd. par M.-L. Desclos, F. Fronterotta, Armand Colin, Paris 2013, pp. 89-116.
- BALDINI, C.L., *Misticismo e dialettica*, in *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, a cura di G.M. Cavalli, R. Cavalli, Accademia University Press, Torino 2018 («Quaderni Colliani», I), pp. 92-106.
- BETA, S., *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2016.
- BOLLACK, J., H. WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Minit, Paris 1972.
- COLLI, G., *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969.
- COLLI, G., *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974.
- COLLI, G., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 1975.
- COLLI, G., *La sapienza greca*, I, Adelphi, Milano 1977.
- COLLI, G., *La sapienza greca*, III, Adelphi, Milano 1980.
- COLLI, G., *La ragione errabonda*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982.
- COLLI, G., *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988.

<sup>54</sup> G. COLLI, *La ragione errabonda*, cit., [463].

- CUTRÌ, M., *L'enigma di Eraclito e la sfida per la conoscenza*, in *Alle origini del logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, a cura di G.M. Cavalli, R. Cavalli, Accademia University Press, Torino 2018 («Quaderni Colliani», I), pp. 74-91.
- DETIENNE, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris 1967.
- DI GIUSEPPE, R., *Le voyage de Parménide*, Orizons, Paris 2011.
- DILCHER, R., *Studies in Heraclitus*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1995.
- ERACLITO, *I frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2013.
- ERACLITO, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano, G. Serra, Mondadori, Milano 1980.
- FRÄNKEL, H., *Poesia e filosofia della Grecia arcaica. Epica, lirica e prosa greca da Omero alla metà del V secolo*, a cura di C. Gentili, Bologna, il Mulino, 1997 (ed. orig. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Beck, München 1964).
- GIANVITTORIO, L., *Il discorso di Eraclito. Un modello semantico e cosmologico nel passaggio dall'oralità alla scrittura*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2010.
- HADOT, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004.
- HOFFMANN, E., *Il linguaggio e la logica arcaica*, a cura e con un saggio di L. Guidetti, prefazione di E. Melandri, Quodlibet, Macerata 2018.
- HÖLDERLIN, F., *Der Tod des Empedokles*, Holzinger, Berlin 2017.
- HOPKINS, PH., *Weaving the Fish Basket: Heraclitus on Riddles and the Relation of Word and World*, «Epoché» 2009, XIII (2), pp. 209-228.
- KAHN, C.H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- KELSO, J.A., *Riddles*, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X, ed. by J. Hastings, T&T Clark, Edinburgh 1918, pp. 765-70.
- KIRK, G.S., *The Michigan Alcidamas-papyrus: Heraclitus fr. 56d. The Riddle of the Lice*, «Classical Quarterly», 1950, XLIV, pp. 149-167.
- MARCOVICH, M., *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2001.
- MASINI, F., *Il filosofo e l'enigma*, in *Giorgio Colli. Incontro di studio*, a cura di S. Barbera, G. Campioni, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 63-70.
- MESSINA, G., Λόγος come archetipo dell'idea di ragione, in G. Messina, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo: studi di filosofia presocratica*, Levante, Bari 2007, pp. 11-39.
- RAMNOUX, C., *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, in *Œuvres*,

- I, éd. par A. Marcinkowski, Les Belles Lettres, Paris 2020.
- RETHY, R., *Heraclitus, Fragment 56*, «Ancient Philosophy», 1987, VII, pp. 1-7.
- SNELL, B., *Die Sprache Heraklits*, «Hermes», 1926, LXI (4), pp. 353-381.
- STRECK, M.P., N. WASSERMAN, *Dialogues and Riddles: Three Old Babylonian Wisdom Texts*, «Iraq», 2011, LXXIII, pp. 117-125.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. Corte, Einaudi, Torino 2009.